MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

4. Jahrgang | Juli 1953 | Nummer 3

Die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" Pius XII. und das Problem der inerrantia Sacrae Scripturae

Von Johann Fischer, Niederstaufen

I.

Inhalt der Enzyklika und Erläuterungen dazu

Die Bibelenzyklika vom 13. Okt. 1943 befaßt sich mit Bibelforschung und Bibelstudium speziell im Hinblick auf das große Problem der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift. Einleitend verweist der Hl. Vater auf die Inspiration der Hl. Schrift, auf die Entscheidung des Tridentinums, wonach die biblischen Bücher „ganz und mit all ihren Teilen als heilig und kanonisch" und darum als inspiriert zu betrachten sind, sodann auf die Entscheidung des Vaticanums, welches die sog. inspiratio subsequens verworfen hat. Die Inspiration schließe jede Art von Irrtum aus. Man dürfe die Wahrheit der Bibel nicht auf die Glaubens- und Sittenlehren einschränken und alles andere als obiter dicta von der Irrtumslosigkeit ausschließen. Diese Irrtümer habe bereits Leo XIII. durch das Rundschreiben Providentissimus Deus vom 18. Nov. 1893 verurteilt und für das Studium der hl. Bücher weise Vorschriften und Richtlinien gegeben. Der 50. Jahrestag der Veröffentlichung der Enzyklika Prov. Deus nun gibt dem gegenwärtigen Hl. Vater Veranlassung, das von Leo XIII. Gesagte zu bestätigen und gleichzeitig das zu bestimmen, was bez. der bibl. Studien für die Gegenwart not tut.

Die Enzyklika zerfällt in einen geschichtlichen und einen lehrhaften Teil.

1. Geschichtlicher Teil

Einleitend wird hier verwiesen auf das, was Leo XIII. in der Enzyklika Prov. D. bez. des Problems Bibel und Naturwissenschaft gesagt hat, was dann auch auf verwandte Wissensgebiete übertragen werden könne.Die Irrtumslosigkeit der Bibel müsse dabei streng gewahrt bleiben; man darf nicht zugestehen, daß ein hl. Schriftsteller selber

geirrt hat; denn Gott, die höchste Wahrheit, könne nicht Urheber irgendwelchen Irrtums sein. Es sollte in Zukunft eine noch größere Zahl von Gelehrten den Schutz der Hl. Schrift übernehmen und dauernd leisten. Die Enzyklika weist dann auf das hin, was schon unter Leo XIII. und den folgenden Päpsten für die Förderung der Bibelwissenschaft getan worden ist: Gründung der École biblique durch die franz. Dominikaner in Jerusalem, die auf dem Gebiete der bibl. Archäologie Großes geleistet haben, Einsetzung der „Päpstl. Bibelkommission“ (1902). Dann ist die Rede von der Einführung der akad. Grade und von der Gründung des „Päpstl. Bibelinstitutes“, von der unter Pius X. den Benediktinern anvertrauten Neuausgabe der lateinischen Bibel, von der schon mehrere Bände erschienen sind, von der Errichtung des „Klosters des hl. Hieronymus“ in Rom, das sich ausschließlich dieser Arbeit widmen soll. Hierauf wird erwähnt, was bisher die Päpste für Verbreitung und Lesung der Hl. Schrift getan haben. All diese Bemühungen der Päpste speziell um die Bibelforschung haben schon reiche Früchte getragen und geben Hoffnung auf weitere Erfolge, wenn nur die von Leo XIII. gegebenen Richtlinien eingehalten werden.

2. Lehrhafter Teil

Der Hl. Vater weist zunächst darauf hin, daß die bibl. Wissenschaft und ihre Hilfsfächer seit dem Erscheinen der Enzyklika Prov. D. gewaltige Fortschritte gemacht haben, besonders durch die Ausgrabungen im Orient (Keilschriften u. Hieroglyphen-Denkmäler u. a.), auch durch die Auffindung neuer Papyri (Chester-Beatty-Pap. aus dem 3. Jahrh., Bestandteile des Alten und Neuen Testaments enthaltend; John-Ryland-Pap., enthaltend Jo 18, 31-33, 37-38 aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh., wichtiges Zeugnis für die Echtheit des Johannesevangeliums). Auch lasse sich jetzt die Sprechweise und Schreibweise der Alten durch ungezählte Beispiele beleuchten. Das sollen die kath. Exegeten sich zunutze machen, und der Hl. Vater möchte diesen Arbeitern im Weinberge des Herrn für ihre Arbeit neuen Mut geben. Sodann wird das Studium der bibl. Sprachen eindringlich empfohlen und auf die überragende Wichtigkeit des Urtextes der Hl. Schrift hingewiesen, der „höhere Autorität und größeres Gewicht hat als jede, sei es auch die beste Übersetzung aus alter oder neuer Zeit“. Zur Kenntnis des Hebräischen und anderer orientalischer Sprachen muß dann noch gründliche Schulung in der Textkritik kommen. Diese beruht nicht mehr auf Willkür, sondern hat große Festigkeit und Sicherheit in ihren Regeln erreicht. Daher sei es heute für die Vertreter der Bibelwissenschaft eine ehrenvolle Pflicht, dafür zu sorgen, daß katholischerseits möglichst bald kritische Ausgaben sowohl des Urtextes als der alten Übersetzungen hergestellt werden (NB: Die Protestanten sind uns auf diesem Gebiet tatsächlich weit voraus; um so dankenswerter ist es, daß jetzt von höchster Stelle aus diese Anregung gegeben wird). Die seinerzeitige Entscheidung des Conc. Trid., daß die Vulgata als authentisch zu betrachten sei, richtet sich nicht gegen den Urtext, sondern gegen die damals umlaufenden (neu entstandenen) lateinischen Übersetzungen — denen gegenüber die Vulgata als die Kirchenbibel zu gelten hat. Diese dauernde Verwendung der Vulgata beweist nur, daß sie, was Glaubens- und Sittenfragen anlangt, frei

ist von jedem Irrtum, nicht aber daß sie textkritisch in jeder Hinsicht maßgebend ist. Es steht also der Benützung auch des Urtextes und auch von Übersetzungen aus dem Urtext kein Hindernis entgegen. Nun wendet sich die Enzyklika der eigentlichen Exegese zu und den Grundsätzen, welche für diese zu gelten haben. Der Exeget müsse vor allem trachten, den Literalsinn der hl. Texte festzustellen, bes. den theol. Lehrgehalt in Glaubens- und Sittenfragen. Ein übertragener geistiger Sinn sei nur anzunehmen, soferne Gott wirklich einen solchen gewollt hat (alttest. Aussprüche und Geschehnisse haben dann und wann Vorausbedeutung für den Neuen Bund); andere übertragene Ausdeutungen sollen sehr mit Maß und Ziel angewendet werden. Die Gläubigen, bes. die Gebildeten unter ihnen, wollen wissen, was Gott selbst lehrt in den hl. Schriften, nicht, was ein gewandter Prediger hineinlegen kann. Es soll bei der Schrifterklärung auch die Väterexegese berücksichtigt werden und auch die Geschichte der Exegese entsprechend erforscht werden. Die Enzyklika befaßt sich dann weiter mit den besonderen Aufgaben der kath. Exegese in der Jetztzeit. Die Unvollkommenheit der Väterexegese wird zugestanden (unvollkommene Erklärung der ersten Kapitel der Genesis; mehrmalige Versuche des hl. Hieronymus bezüglich Psalmenübersetzung). Die neue Zeit hat neue Schwierigkeiten gebracht, aber sie bietet auch neue wertvolle Hilfsmittel zu deren Lösung. Um die Wirkungen der Inspiration richtig abzugrenzen, müsse vor allem bedacht werden, daß der hl. Schriftsteller nicht ein mechanisches, sondern ein beseeltes und vernünftiges Werkzeug des Gottesgeistes war; es müsse darum Eigenart und Lebenslage des bibl. Schriftstellers festgestellt werden und die Zeit, in der er lebte (also die Einleitungsfragen sollen behandelt werden). Besonderes Gewicht legt der Hl. Vater auf die Feststellung der literarischen Art der bibl. Bücher, und er hofft, daß dadurch so manche Einwände gegen die Irrtumslosigkeit der Bibel überwunden werden. Auch Studium der Archäologie, der alten Geschichte und alten Literatur, wodurch auch kath. Laien der Bibelerklärung Dienste erweisen können, wird warm empfohlen. Der Hl. Vater handelt dann von den noch ungelösten Schwierigkeiten der Bibelwissenschaft. Seit der Enzyklika Leos XIII. Prov. D. sind zwar viele Schwierigkeiten schon gelöst worden, aber es bleibt noch viel zu tun übrig. Alle Schwierigkeiten freilich kann die Gegenwart nicht lösen, sondern die Lösung so mancher ist den künftigen Geschlechtern vorbehalten; auch wird ein ungelöster Rest übrigbleiben; wie andere Wissenschaften, so darf auch die Bibelwissenschaft ihre Geheimnisse haben, doch sollen die kath. Exegeten alle Anstrengung machen, die Schwierigkeiten, bes. jene bezüglich der Frage nach der Irrtumslosigkeit der Bibel zu bewältigen, und man soll diese ihre Bemühungen mit Liebe beurteilen und sich fernhalten „von jenem wenig klugen Eifer, der da meint alles, was neu ist, schon deshalb, weil es neu ist, bekämpfen und verdächtigen zu müssen.“ Endlich kommt der Hl. Vater noch zu sprechen auf die praktische Verwendung der Hl. Schrift. Vor allem sei es für die Priester schwere Pflicht, die hl. Bücher selbst zu studieren und sie durch Gebet und Betrachtung sich zu eigen zu machen, um von den himmlischen Reichtümern in Predigten, Homilien und Ansprachen auch an das Volk austeilen zu

können. Die Bischöfe mögen die frommen Vereine fördern, welche die Verbreitung und tägliche fromme Lesung der Hl. Schrift zur Aufgabe haben; auch Vorträge und Konferenzen über Bibelfragen sollen gehalten werden und die bibl. Zeitschriften unterstüzt werden. Von diesen Bestrebungen verspricht sich der Hl. Vater eine wirksame Hilfe für die Seelsorge. Der bibl. Unterricht in den Priesterseminarien (bei uns an der Universität) soll den Theologen Liebe zur Hl. Schrift beibringen; in der Erklärung soll hauptsächlich auf den theol. Gehalt geachtet werden und so möge die Hl. Schrift für die künftigen Priester „die reine und unversiegliche Quelle werden für das eigene christliche Leben, für das Predigtamt aber, das sie übernehmen sollen, Nahrung und Kraft.“ Das vorausgehend Dargelegte, sagt der Hl. Vater weiter, gilt für alle Zeiten, bes. aber für unsere leiderfüllten Tage. Wer anders könnte die Todeswunden der menschlichen Gesellschaft heilen als Christus, der Worte des ewigen Lebens hat. Christus aber wird offenbar in der Hl. Schrift, bes. in den Evangelien; in diesen können wir göttliche Kraft zum Leiden und zum Ausharren finden. Zum Schlusse beglückwünscht der Hl. Vater noch die Vertreter der bibl. Wissenschaft zu ihrem erhabenen Amte und ermutigt sie, mit täglich neuer Kraft an ihre erhabene Aufgabe heranzutreten; ebenso sollen die Priester und Prediger sich mit ganzer Seele dieser heiligen Aufgabe widmen in Lehre und Predigt; dazu erteilt der Hl. Vater seinen apostolischen Segen.

II.

Das Problem der inerrantia Sacrae Scripturae

Ist der äußere Anlaß der neuen Bibelenzyklika der 50. Jahrestag der Veröffentlichung der Enzyklika Prov. D., so der innere und tiefere Anlaß das Problem der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, welche gefolgert wird aus der Tatsache der Inspiration, speziell aus der dogmatischen Formel des Florentinums, Tridentinums und Vatikanums: „Deus est auctor Sacrae Scripturae.“ Bereits zwei Päpst. Enz. haben sich mit diesem Problem befaßt, nämlich die Prov. Deus Leos XIII. und die Spiritus Paraclitus Benedikts XV. und beide lehren die absolute Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift, und zwar erstreckt sich dieselbe nach der Enz. Spir. P. auch ad profanas disciplinas. Doch will die Formel „Deus est auctor S. Scripturae“ nicht besagen, daß am Zustandekommen der hl. Bücher nicht auch die menschlichen Autoren ihren Anteil haben; aber es bleibt für die kath. Bibelwissenschaft die überaus schwierige und verwickelte Frage zu erörtern, wo in der Hl. Schrift die Grenzlinie zwischen Göttlichem und Menschlichem zu ziehen ist. Es ist kein Zweifel, daß zwischen Bibel und Profanwissenschaften Spannungen bestehen, besonders zwischen Bibel und Naturwissenschaft und zwischen Bibel und Geschichtswissenschaft; diese Spannungen müssen nach Möglichkeit gelöst werden.

a) Bibel und Naturwissenschaft

(Dazu vgl. meinen Artikel in Bonner Zeitschrift 1928, S. 20 - 31)

Was dieses Problem anlangt, weist die neue Bibelenz. lediglich auf die Enz. Prov. Deus zurück. In letzterer lautet die entscheidende Stelle: Es

muß vor allem in Erwägung gezogen werden, daß die heiligen Schriftsteller oder, besser gesagt, der Geist Gottes, welcher durch sie redete, die Menschen nicht über Derartiges (nämlich nicht über die innerste Konstitution der sichtbaren Dinge) belehren wollte, die zum Heile unnütz sind; daß sie daher, statt direkt auf Erforschung der Natur hinzustreben, eben diese Dinge manchmal beschreiben und behandeln entweder irgendwie auf bildliche Weise oder, wie es die Volkssprache in jener Zeit mit sich brachte und heute noch bezüglich vieler Dinge im täglichen Leben mit sich bringt, selbst unter den gelehrtesten Menschen. Da aber in der Volkssprache in erster Linie und speziell das zum Ausdruck kommt, was sinnenfällig ist, so hat desgleichen der heilige Schriftsteller (auch der englische Lehrer hat darauf hingewiesen) sich „an das gehalten, was in die Sinne fällt", oder an das (sich gehalten), was (ihm) Gott selbst, da er zu Menschen redete, in menschlicher Weise ihrer Auffassung entsprechend kund tat." Daß hier der Hl. Vater den Galileifall im Auge hat, dürfte ziemlich sicher sein. Der Lauf der Sonne am Himmel fällt in die Sinne, wie kaum etwas anderes, so daß man auch jetzt noch „selbst unter den gelehrtesten Menschen" vom Lauf der Sonne am Himmel, vom Aufgang und Untergang der Sonne redet. Es enthält aber diese Redeweise etwas objektiv Unrichtiges. Somit kann auch in der Bibel objektiv Unrichtiges enthalten sein; dieser Konsequenz war sich der Hl. Vater zweifellos bewußt; daher ist bezüglich der Naturwissenschaften in der Bibel nur subjektiver Irrtum des hl. Schriftstellers auszuschließen; es darf nach der Enz. nur nicht zugestanden werden; „sacrum ipsum errasse auctorem". Wenn kein religiöser Anlaß war, tiefer zu gehen, hat sich der hl. Schriftsteller mit der Wahrheit des Augenscheines (z. B. Lauf der Sonne am Himmel) begnügt.

Nun ist aber das naturwissenschaftliche Weltbild der Bibel ganz auf dem Augenschein aufgebaut. Gleich anderen alten Völkern dachten sich die Hebräer die Erde als eine Scheibe. Dies wird zwar nicht direkt gesagt, aber vorausgesetzt an den Stellen, wo gesagt wird, daß Jahwe die Erde auf das Meer gegründet hat (vgl. Ps 23 (24), 1. 2.). Das Firmament wird vorgestellt als massive, feste Kuppel (beachte den hebr. Ausdruck rakia^c vom Verb. raqa^c = platt-, festmachen, auch den Ausdruck der Vulgata: firmamentum. Dementsprechend hat das Firmament die Funktion zwischen den oberen (himmlischen) und unteren (irdischen) Wassern zu scheiden (Gen 1, 6-8), wird also als festes massives Gewölbe vorgestellt. Die Bibel kennt nämlich ein überhimmlisches Meer, vgl. Dan 3, 60 Benedicite aquae omnes, quae super coelos sunt Domino!, ähnlich Ps. 148, 4-5, eine Vorstellung, die auch sonst im alten Orient begegnet. Diese überhimmlischen Wasser sind nicht die Wolken, denn diese sind nach dem klaren Augenschein nicht über, sondern unter dem Firmament. Die Gestirne erscheinen in der Bibel nicht als tote Massen, sondern als Lebewesen; vgl. Jud. 5,20 „Vom Himmel her kämpften die Sterne, von ihren Bahnen aus kämpften sie mit Sisera". Besonders ist zu beachten Is 24, 21-23, wo das Heer in der Höhe, d. i. die Gestirne und die Könige der Erde einander gegenüberstehen; beide werden wegen ihres gottwidrigen Verhaltens ins Gefängnis eingesperrt und erst nach langer

Zeit wieder begnadigt. Die Wolken sind nach der Bibel nicht wässerige Substanz (Judas 12 redet von nubes sine aqua), sondern Wasserschläuche (vgl. Pred. 11,3), aus denen der Regen niederströmt. Der Regen kommt nach der Bibel aus dem überhimmlischen Ozean herab; vor der Sündflut werden die Schleusen des Himmels geöffnet (Gn 7,11), nach der Sündflut wieder geschlossen (Gn 8,2 vgl. auch Ps 77 (78), 23 f; Mal 3,16; 3 Rg 8,35; 2 Par 7,13). Wie der Regen so kommt nach der Bibel auch der Tau vom Firmament, deutlicher gesagt, durch das Firmament herab, vgl. Is. 45,8 Rorate coeli desuper et nubes pluant iustum! Außerdem vgl. Agg 1,10; Gn 27,28 usw. Ferner kennt die Bibel nicht bloß einen überhimmlischen, sondern auch einen unterirdischen Ozean. Die Erdscheibe liegt, durch geheimnisvolle Fundamente (vgl. 2 Sam 22,16) gestützt, auf dem Meere unerschütterlich fest, was viel bewundert wird (vgl. Ps 92 (93), 1; 95 (96), 10; 135 (136), 6. Direkt bezeugt wird der unterirdische Ozean Dt 5,8 (Dekalog): Israel soll sich auch kein Abbild machen von dem, was im Wasser unter der Erde ist (vgl. auch Dt 33,13). Die Quellen steigen nach Vorstellung der Bibel aus dem unterirdischen Ozean (tehôm) empor; darum heißt es zu Beginn der Sündflut (Gn 7,11): „An diesem Tage brachen auf alle Quellen der großen Tehôm." Dies ist in kurzen Zügen das Weltbild der Bibel, und es ist kein Zweifel, daß es mit dem Weltbild der modernen Naturwissenschaft nicht in Einklang zu bringen ist.

Doch hat, wie schon gesagt, die Enz. Prov. D. Leos XIII. das Zugeständnis gemacht, daß sich die bibl. Schriftsteller in naturwissenschaftlichen Dingen mit der Wahrheit des Augenscheines begnügt haben. Dies gilt auch bez. des naturwissenschaftlichen Weltbildes der Bibel, das ganz auf dem Augenschein aufgebaut ist. Die bibl. Schriftsteller wollen religiöse Wahrheiten lehren, nicht naturwissenschaftliche Aufklärung geben, und so kann in naturwissenschaftlichen Dingen objektiv Unrichtiges in der Bibel enthalten sein. Der hl. Schriftsteller hat nur insofern nicht geirrt, als er naturwissenschaftliche Belehrung nicht geben wollte: „Noluit ista Spiritus Sanctus docere homines". So erklärt sich auch die vielumstrittene Stelle vom Wiederkäuer-Hasen (Lv 11,6), der nur darum zu den Wiederkäuern gezählt wird, weil er in den Ruhestunden Wiederkaubewegungen macht; der bibl. Schriftsteller hat sich auch hier mit der Wahrheit des Augenscheines begnügt, eine zoologische Frage wollte er nicht entscheiden. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch liegt hier wie beim Weltbild der Bibel allerdings ein Irrtum vor, aber nicht im Sinne der Enz. Prov. D., und zwar darum nicht, weil die bibl. Schriftsteller nur religiöse, nicht naturwissenschaftliche Belehrung geben wollten. Die Enz. hat also den Begriff error mit Bezug auf die Irrtumslosigkeit der Bibel eingeschränkt. Dies ist eine sehr wichtige Erkenntnis, welche die Lösung gibt für viele Schwierigkeiten. Doch eine Schwierigkeit bleibt m. E. bestehen, wenigstens bleibt zweifelhaft, ob Papst Leo XIII. auch diese Schwierigkeit bereits im Auge hatte. Es werden nämlich in manchen naturwissenschaftlichen Aussagen der Bibel nicht mehr bloße Augenscheintatsachen konstatiert, sondern irrtümliche Folgerungen aus Augenscheintatsachen gezogen. So ist es z. B., wenn die Bibel einen überhimmlischen Ozean annimmt; man sah den Regen vom Himmel kommen und schloß daraus, daß über

dem Himmel ein Meer ist. Ähnlich ist es mit dem unterirdischen Ozean; man sah die Quellen aus der Erdtiefe kommen und schloß daraus, daß unter der Erde ein Meer ist, usw. In solchen Fällen ist mehr noch, als wenn die Bibel vom Sonnenaufgang und Sonnenuntergang redet, ein objektiver Irrtum gegeben; ein subjektiver Irrtum ist nur insofern nicht gegeben, als der hl. Schriftsteller „diese Dinge, die zum Heile unnütz sind, die Menschen nicht lehren wollte“. Man wird diese Worte der Enz. Prov. D. doch wohl auch auf diese Konsequenzen aus Augenscheintatsachen anwenden dürfen. Es kann als Regel gelten; die Bibel ist kein Buch für Naturwissenschaft. Nur eine Ausnahme muß gemacht werden. Es wäre möglich, daß ein hl. Schriftsteller etwas Naturwissenschaftliches lehren wollte, weil es mit religiösen Lehren in unzertrennlichem Zusammenhang steht, wie etwa die Abstammung der Menschen von einem Paare, welche grundlegend ist für die Lehre von der Erbsünde und von der Erlösung. In solchem Falle allerdings wäre zu konstatieren: „Voluit Spiritus Dei ista docere homines.“

b) Bibel und Geschichtswissenschaft

Nicht weniger schwierig, vielleicht noch schwieriger liegt das Problem Bibel und Geschichtswissenschaft. Auch hier gilt als Hauptgrundsatz: Es ist nur das als absolut wahr hinzunehmen, was der biblische Schriftsteller als absolut wahr behaupten wollte. Es muß daher erlaubt sein, nach dem literarischen Genus eines Buches oder Abschnittes zu fragen. Bereits die röm. Bibelkommission hat durch Entscheidung vom 23. Juni 1905 die Möglichkeit eingeräumt, daß es Fälle geben könne, in denen sich „durch gründliche Beweise dartun läßt, daß der Hagiograph keine eigentliche und wahre Geschichte schreiben, sondern unter dem Schein und der Form einer Geschichte eine Parabel, Allegorie oder sonst einen von der streng buchstäblichen oder geschichtlichen Bedeutung der Worte abweichenden Sinn vorlegen wollte.“ In der neuen Bibelenz. wird nun eigens zur Erforschung des literarischen Genus aufgefordert, und der Hl. Vater verspricht sich davon die Überwindung so mancher Einwände gegen die Irrtumslosigkeit der Bibel; nur die Einführung literarischer Arten, die ganz und gar der Heiligkeit Gottes und der Wahrheit der Dinge widersprechen, soll vermieden werden. Dafür, daß manche bibl. Erzählungen nur Schein und Form der Geschichte haben, sind klarstes Beispiel die Parabeln Jesu. Auch im AT finden sich Bücher und einzelne Erzählungen, die nur die Form der Geschichte haben, aber nicht reine Geschichte sein wollen. Dies ist sicher der Fall bei den Büchern Tobias, Judith, Esther, welche dem literarischen Genus des Midrasch angehören; sie enthalten Geschichte, sind aber nicht reine Geschichte, wie dies auch der Fall ist bei unseren Heiligenlegenden; auch die Joberzählung und das Buch Jonas dürften in diesen Kreis gehören. Aber auch bei den sog. historischen Büchern des AT darf man bei dieser und jener Erzählung die Frage stellen, ob denn der hl. Schriftsteller wirklich alles als absolut wahr behaupten wollte. Man beachte Gn 6 die Erzählung von den Ehen der Gottessöhne (an anderen Stellen immer = Engel) mit den Menschentöchtern und den daraus hervorgegangenen Riesen, sodann das

Sonnenwunder Jos 10,12-14, die Samsonerzählung (speziell die Aushebung des Stadttores von Gaza und Transport auf den Berg gegenüber Hebron Jud 16,3). Ist in solchen Fällen nicht doch etwa die literarische Art der Volkstradition gegeben? Diese enthält wohl Geschichte, ist aber nicht reine Geschichte; so wird es auch mit den Urgeschichten der Genesis sein. Es ist diesbezüglich im Jan.-Febr.-Heft 1948 der „Acta Apostolicae Sedis" ein von Papst Pius XII. bestätigtes Schreiben der Päpstl. Bibelkommission an Kardinal Suhard in Paris veröffentlicht, welches die Frage nach den Quellen des Pentateuch und auch die Frage nach der literarischen Art der Urgeschichten der Genesis behandelt. Was letzteres Problem anlangt, so wird darin gesagt: „Man kann zugeben, daß diese Kapitel nicht Geschichte im klassischen oder modernen Sinne bieten"; doch darf dies nicht dahin verstanden werden, „daß sie Geschichte in keinerlei Weise enthalten, während sie doch in einfacher, bildlicher Ausdrucksweise, wie sie dem Verständnis einer weniger fortgeschrittenen Menschheit entspricht, die Grundwahrheiten berichten, welche die Voraussetzung des Heilswerkes bilden, zugleich mit der volkstümlichen Beschreibung der Anfänge des Menschengeschlechtes und des auserwählten Volkes". Nach dieser Entscheidung sind also die Urgeschichten der Genesis nicht reine Geschichte im modernen Sinn, wohl aber enthalten sie Geschichte, durch welche die Grundlagen der christlichen Religion gewährleistet werden. Übrigens ist sowohl bez. der Bücher des AT als auch des NT zu beachten, daß die antike Geschichtsschreibung gegenüber der modernen sozusagen auch ein eigenes literarisches Genus darstellt; sie ist nämlich mehr auf das Wesentliche gerichtet, weniger auf die Einzelheiten. Ein Beispiel aus dem NT bietet die Kreuzesinschrift. Nach Jo 19,19 lautete sie: „Jesus von Nazareth, König der Juden"; nach Mt 27,37 „dieser ist Jesus, der König der Juden"; nach Mc 12,26 nur „der König der Juden" und nach Lc 23,38 „Der König der Juden ist dieser". Wortwörtlich und absolut richtig kann nur ein Evangelist die Kreuzesinschrift überliefert haben, vermutlich Johannes, weil er beim Kreuze stand; ausgeschlossen aber ist nicht, daß sie keiner ganz genau überliefert hat; wesentlich ist, daß Jesus als „König der Juden" bezeichnet war. Im übrigen aber liegt trotz Verschiedenheit kein subjektiver Irrtum vor; sofern keiner der Evangelisten oder doch nur einer (Johannes) absolut genau berichten wollte. Auch bezüglich der Worte und Reden Christi in den Evangelien ist sicher, daß sie nicht immer formell, sondern nur dem wesentlichen Inhalte nach richtig überliefert sind; absolute Genauigkeit war nicht intendiert. Erst recht ist Ungenauigkeit der Überlieferung anzunehmen bei den Worten und Reden anderer Personen im Alten und Neuen Testament.

Wenn ein biblischer Schriftsteller Quellen benützt hat, so ist in der Regel anzunehmen, daß er seine Quellenberichte als wesentlich wahr betrachtet hat. Wie steht es aber, wenn ein biblischer Schriftsteller Quellen benützt hat, die miteinander im Widerspruch stehen? Die Kirchenväter haben sich durch Harmonisieren beholfen; dies ist berechtigt und muß geschehen, wenn es möglich ist, so bei den Auferstehungsberichten. Aber es gibt doch Fälle, in denen mit Harmonisieren nicht durchzukommen ist. So haben wir einen dreifachen Bericht über den Tod

des Königs Antiochus: 1 Makk 6, 1-16 (Tod durch Krankheit und Ärger); 2 Makk 9 (Sturz vom Wagen; die Würmer zerfressen seinen Leib); diese beiden Berichte lassen sich zur Not vereinbaren. Jedoch steht mit ihnen im Widerspruch ein dritter Bericht in einem Schreiben der palästinischen Juden an die ägyptischen: 2 Makk 1, 11-17, wonach Antiochus in Persien im Tempel der Göttin Nanäa von den Priestern ermordet wurde. Zwei widersprechende Berichte liegen auch vor bezüglich des Todes des Saul: 1 Sm 31,45 (Saul stürzte sich in sein eigenes Schwert) und 2 Sm 1,6-10 (Saul ließ sich töten durch einen Amalekiter, der selber so dem David berichtet). Es liegt in diesen beiden Fällen ein Irrtum des hl. Schriftstellers insoferne nicht vor, als er beide Berichte unausgeglichen nebeneinandergestellt hat, also doch wohl nur für die absolute Wahrheit des einen Berichtes garantieren wollte. So verhält es sich auch mit den Widersprüchen in den beiden Schöpfungsberichten Gn 1,1-2,3 und Gn 2,4-25. Die Reihenfolge der Schöpfungen ist hier und dort verschieden (z. B. 1. Bericht: Tierschöpfung vor der Menschenschöpfung; 2. Bericht: Reihenfolge; Mann, Tiere, Weib). Durch die Nebeneinanderstellung der beiden Berichte hat der hl. Autor zu erkennen gegeben, daß es ihm nicht darauf ankommt, eine bestimmte Reihenfolge der Schöpfungen als historisch zu behaupten, sondern nur darauf, einzuschärfen, daß Gott die Welt und den Menschen erschaffen hat, und insofern hat der hl. Autor nicht geirrt. Wie bezüglich der Naturwissenschaft so auch bez. der Geschichtswissenschaft ist Hauptgrundsatz: Als absolut wahr muß nur das hingenommen werden, was der hl. Schriftsteller als absolut wahr behaupten wollte. Hier im einzelnen die Grenze zu ziehen, ist Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese, eine schwierige und langwierige Aufgabe, die vielleicht nicht bloß Jahrzehnte, sondern Jahrhunderte in Anspruch nehmen wird und ganz vollkommen nach Lage der Dinge niemals wird gelöst werden können.

Um grundsätzliche Klarheit zu schaffen, sei auch noch kurz die Frage beantwortet, ob die Enz. Prov. Deus, Spir. Par. und Div. affl. Spir. als Entscheidungen ex cathedra zu werten sind oder nicht. M. E. wird der Kirche durch Übertreibungen in dieser Beziehung nicht genutzt, sondern nach Umständen großer Schaden zugefügt; weise Zurückhaltung ist entschieden besser. Man denke z. B. an die Bulle „Unam sanctam" Bonifaz' VIII. Trotz des feierlichen Schlusses: „Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis", wird der dogmatische Charakter meist nicht für die ganze Bulle angenommen, sondern auf diesen Schlußsatz beschränkt; somit wird auch nicht die ganze Bulle als absolut unfehlbar angesehen, sondern nur dieser Schlußsatz. So schreibt Hefele in seiner Konziliengeschichte (VI, 349 f.): „Was den Lehrgehalt der Bulle anlangt, so zeigt uns der einfache Wortlaut dieselbe als vorherrschend raisonnierend und demonstrierend. nicht aber als definierend; letzteres kann offenbar nur vom Schlußsatz: Porro usw. gesagt werden, und auch nur dieser kann dogmatisches Ansehen für sich beanspruchen." Die Enz. Prov. Deus, Spir. Par. u. Div. affl. Spir. weisen solch ein feierliches declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus wie die Bulle „Unam sanctam" (oder auch die Bulle „Ineffabilis Deus" Pius' IX., betreffend die Immaculata Conceptio) nicht auf, sind also auch nicht

ex cathedra. Somit hat die Lehrentwicklung bez. der Irrtumslosigkeit der Bibel noch nicht ihren Abschluß gefunden, und wenn einstweilen so manche Schwierigkeiten bestehen, die nicht im Handumdrehen zu lösen sind, so können sie aber in der Zukunft, sei es durch kirchliche Entscheidung, sei es durch die Wissenschaft ihre Lösung finden. Es ist also keine Ursache zur Beunruhigung gegeben. Der Geist Gottes waltet immer noch in seiner Kirche und wir dürfen vertrauen, daß die endgültige Formulierung der Lehre von der Irrtumslosigkeit so ausfallen wird, daß ein Widerspruch zwischen Glauben und Wissen nicht zurückbleibt.

Das apostolische Interesse am eucharistischen Kelch

Von Heinz Schürmann, Münster

ZU ALLEN Zeiten hat das kirchliche Glaubensbewußtsein an der Doppelgestaltigkeit der Eucharistiefeier festgehalten und eine Feier sub una abgelehnt[1]). Unverkennbar ist aber die liturgische Praxis und pastorale Unterweisung der letzten Jahrhunderte stärker am eucharistischen Brot als am eucharistischen Kelch interessiert, betend und betrachtend stärker auf den Leib des Herrn als auf das Blut des Herrn ausgerichtet. Um so mehr muß es auffallen, wenn uns im NT vielfach Anzeichen begegnen, die ein erhöhtes Interesse der apostolischen Zeit an der eucharistischen Kelchhandlung verraten[2]). Diese Anzeichen sollen hier zusammengetragen und auf ihre Motive hin untersucht werden.

1. In einigen Fällen bewirkt ein praktisch-liturgisches Interesse eine stärkere Akzentuierung der eucharistischen Kelchhandlung:

a) Nicht die eucharistische Brothandlung, wohl aber die Becherhandlung wird Lk 22,20/1 Kor 11,25 mit einer genauen Zeitangabe („nach dem Mahle") versehen. Diese Zeitangabe darf wohl nicht nur als historische Notiz gelesen werden; sie will vielmehr gleichzeitig eine Anweisung sein für den Nachvollzug in den Gemeinden. Man soll wissen, welcher der

---

1) Gegen die häufige Behauptung, die Eucharistie sei im apostolischen Zeitalter als reine Brotkommunion ohne Kelch gefeiert worden und diese Sitte habe sich in kirchlichen Kreisen Afrikas bis ins zweite Jahrhundert gehalten, vgl. den Aufsatz: Lk 22,19b—20 als ursprüngliche Textüberlieferung: Biblica XXXII (1951) 528—531.

2) An einigen Stellen scheint aber auch die eucharistische Brothandlung ein gewisses Übergewicht zu haben: Die Bezeichnung „Brotbrechen" (Apg 2,42; vgl. 2,46; 20,7.11; 1 Kor 10,16) wächst gradlinig aus der jüdischen Benennung der mahleröffnenden Brothandlung heraus vgl. Biblica XXXII 526); sie ist im christlichen Raum aber einerseits „eucharistisch" eingeengt, andererseits wird sie die eucharistische Becherhandlung mitmeinen, so daß die Brothandlung hier als pars pro toto für die ganze doppelgestaltige Eucharistie stehen wird (vgl. auch unten A. 11). Hier ist die Doppelhandlung wohl nach ihrem ersten Bestandteil benannt. Ähnlich begründet ist es, wenn im allgemeinen das Brot (der „Leib", das „Fleisch") vor dem Kelch (dem „Blut") genannt wird. Außerdem liegt damals wie heute ein stärkerer Akzent auf dem Essen als auf dem Trinken bei einer Mahlschilderung (s. jedoch unten unter 1a), so daß in einer Weise vom „Essen" des „Herrenmahles" (1 Kor 11,20; vgl. „das Paschamahl essen" Lk 22,15 f; Mk 14,12 par Mt/Lk; Mk 14,14 par Lk) geredet werden kann, die den Weingenuß einschließt, ähnlich wie die jüdische Wendung „Brot essen" (vgl. Mk 3,20; Mk 7,2.5 par Mt; Lk 14,1.15; 2 Thess 3,8.12) das Trinken mitmeint. Das „Speise nehmen" Apg 2,46 wird man sich auch nicht ohne Weingenuß denken wollen, was allerdings aus dem erwähnten festlichen „Frohlocken" allein noch nicht sicher erschlossen werden kann. (Es ist hier zumindest nicht nur die eucharistische Speise gemeint.) 1 Kor 11,29 redet Paulus wohl nur abgekürzt, wenn er nur das 1. Glied, den „Leib", nennt; ähnlich auch Jo 6,51.52.63. Ferner wären hier die nt.lichen Mahlschilderungen zu nennen, in denen sich die urchristliche Eucharistiefeier spiegelt, die aber den Wein nicht erwähnen: die Wüstenspeisungen Mk 6,30 ff par Mt/Lk/Jo; und Mk 8,1 ff par Mt, das Brotbrechen des Paulus Apg 27,35, vielleicht auch die Mahlzeiten mit dem Auferstandenen Lk 24,30 f; 24,36—49; Jo 21,9—13. Es ist schwer auszumachen, wieweit die Vorstellung von der Eucharistie irgendwie auch Hebr 13,9—15 und 1 Petr 2,1 ff die Darstellung färbt.
Das stärkere Hervortreten des Brotes (des „Leibes", des „Fleisches") an all diesen Stellen ist natürlich und gut verständlich. Um so mehr fällt das stärkere Hervortreten des Bechers (des „Blutes") an den 13 oben besprochenen Stellen auf. 1 Kor 12,13 darf nicht eucharistisch verstanden werden; vgl. dazu R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus: Münch. Theol. Studien I,1 (München 1950), 78 ff. Hebr. 10,19 f bleibt es sehr zweifelhaft, ob eucharistische Vorstellungen irgendwie im Hintergrund stehen. Das zugrunde liegende Bild veranlaßt zudem hier die Voranstellung des „Blutes".

üblichen Mahlbecher als der eucharistische zu nehmen ist und an welcher Stelle des Gemeindemahles (nach der Zusammenlegung der Brot- und Becherhandlung) die doppelgestaltige Eucharistie einzuordnen ist[3]). Es soll der „Wein nach dem Essen“[4]) dafür genommen werden, der damals das festliche Trinken eröffnete. Denn beim antiken Festmahl[5]) war der Wein dem Brot (der festen Speise) nicht nur so nebengeordnet wie der Trank der Speise. Vielmehr unterschied sich ein Festmahl von einem gewöhnlichen Abendessen gerade auch dadurch, daß dem eigentlichen Mahlvorgang noch ein „Trinkgelage“ folgte[6]), das von hinten her das gesamte Gelage zu einem „Festmahl“ überformte und dem Ganzen den Namen „mischtitá“[7]), „symposion“ gab. Die Notiz „nach dem Mahle“, als Anweisung gelesen, gibt der eucharistischen Becherhandlung, vielleicht schon der gesamten doppelgestaltigen Eucharistie, ihren gebührenden Platz; sie verweist kräftig auf deren festlichen Charakter und enthebt sie der Alltäglichkeit.

b) Alle Anzeichen sprechen dafür, daß beim urchristlichen Gemeindemahl im allgemeinen die eucharistische Doppelhandlung dem eigentlichen Sättigungsmahle gefolgt ist[8]). Freilich wird das nicht alltäglich so gewesen sein, vielleicht nur an Herrentagen (vgl. Apg 20,7), wenn man das Gemeindemahl mit Wein feierte[9]) und ihm damit den Charakter eines Festmahles gab. Beim letzten Abendmahl Jesu waren die eucharistische Brothandlung und die eucharistische Becherhandlung noch irgendwie voneinander getrennt gewesen. Jesus hatte den eucharistischen Becher am Ende des Mahles nach dem Tischdankgebet zur Verteilung übergeben, das eucharistische Brot aber schon vorher, vermutlich schon zu Beginn des Mahles nach dem Vortischgebet gebrochen[10]). Beim apostolischen Nachvollzug aber wurden irgendwann einmal — vielleicht von Anfang an — die beiden inhaltlich zusammengehörenden Handlungen enger zusammengeordnet. Die Becherhandlung wanderte dabei aber nicht an den Anfang des Mahles zur Brothandlung, vielmehr wurde diese an das Ende desselben zur Becherhandlung verlegt, soweit wir beobachten können. Dafür mögen viele praktische Gründe gesprochen haben: Der Beginn des Mahles war notwendig unregelmäßig (vgl. 1 Kor 11,21.33), das Ende aber gewährte einen entsprechenderen Ausklang. Wahrscheinlich aber setzte man die eucharistische Doppelhandlung bewußt an die Stelle, an der beim antiken Festmahl das „Trinkgelage“ dem Sättigungsvorgang zu folgen pflegte. Hinter dieser Einordnung steht also wohl das lebendige Bewußtsein von der Wichtigkeit und Feierlichkeit des eucharistischen Geschehens, das dem Gesamtvorgang des

---

3) Ursprünglich war das „ebenso“ 1 Kor 11,25 wohl nicht inklusiv, die Brothandlung mit an das Ende des Mahles verlegend, gemeint; aber die Umstellung dieses „ebenso“ Lk 22,20 erleichterte das inklusive Verständnis, so daß die Notiz auch noch weitergetragen wurde, als vermutlich die beiden eucharistischen Akte schon zusammengeordnet waren.

4) Vgl. Ber. VIII 8 (vgl. G. Dalman, Jesus-Jeschua, Leipzig 1922, 138).

5) Den Hergang eines jüdischen Festmahles beschreiben P. Billerbeck (H. L. Strack), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV (München 1928) 611—639; G. Beer, Pesachim (Ostern): Die Mischna II,3 (Gießen 1912) 64 ff; Joach. Jeremias, Das paulinische Abendmahl — eine Opferdarbringung?: Theol. Stud. u. Krit. CVIII (1937) 130.

6) Vgl. Jeremias, Theol. Stud. u. Krit. CVIII 131; Beer 68 f, 71.

7) Vgl. Dalman 134; Billerbeck IV 613 ff; Joach. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen ^{2}1949) 27 A. 8.

8) Vgl. dazu Biblica XXXII 535 f. Die Behauptung ruft freilich noch nach einem gelegentlichen eingehenderen Beweis.

9) Der Wein gehörte zum Festmahl, wird aber nicht bei jedem Gemeindemahl in der notwendigen Menge vorhanden gewesen sein; vgl. dazu Biblica XXXII 530 f.

10) Vgl. dazu Biblica XXXII 534.

„Herrenmahles“ (1 Kor 11,20) seine eigentliche Bedeutsamkeit und Festlichkeit gab[11]).

c) Lk 22,15-18 ist uns ein alter, ursprünglich isoliert tradierter Paschamahlbericht erhalten, dessen Einleitung Lukas durch die Markustradition Lk 22,7-14 ersetzt hat[12]). In diesem sollte ursprünglich der V. 17 f erwähnte Becher der 3. jüdische Mahlbecher „nach dem Mahle“ (vgl. Lk 22,20/1 Kor 11,25), der „Segensbecher“ (vgl. 1 Kor 10,16) sein[13]). Dieser wird nun aber deutlich in den Farben des eucharistischen Bechers beschrieben. Es mag dahingestellt bleiben, ob man schon bei der einführenden Wendung „und er nahm den Becher, sprach das Dankgebet und sagte“ an den eucharistischen Becher denken muß. Daß aber an diesen gedacht ist, zeigt deutlicher der Austeilungsbefehl. Denn der Trunk aus einem Gemeinschaftsbecher verstieß hart gegen den sonstigen Festmahlbrauch, war aber für den eucharistischen Becher Jesu charakteristisch[14]). Lk 22,15-18 ist weitgehend symmetrisch aufgebaut: Paschamahlvorgang und Becherhandlung sind nebeneinandergestellt und beide Akte mit einer Todesprophetie Jesu versehen. Dabei hat aber der Austeilungsbefehl in V. 15 keine unmittelbare Parallele, er springt aus der Symmetrie etwas stärker heraus. Auch er ist wohl nicht nur eine historische Notiz, sondern zugleich in Hinblick auf den Nachvollzug in den Gemeinden erzählt. Wenn die Todesvorhersage in V. 18 begründend angefügt wird, dann ist damit der Befehl Jesu, den dargereichten Becher hinzunehmen und zu verteilen, motiviert: Jesus reicht den Becher entgegen der üblichen Sitte allen zum Trunk, weil er das Abschiedsgeschenk des Scheidenden ist[15]). Die Gemeinden aber sollen wissen, daß sie bei der Eucharistiefeier einen Gemeinschaftsbecher verwenden sollen[16]). Wenn diese Ausdeutung richtig ist, erscheint also in diesem Paschamahlbericht die Eucharistie im Bilde der eucharistischen Becherhandlung, die als pars pro toto steht[17]). Das ist wohl darum möglich, weil die eucharistische Brothandlung in der Gemeindepraxis mit der eucharistischen Becherhandlung am Ende des Mahles vereint worden war, wobei letztere gestaltmäßig noch das Übergewicht hatte. Die doppelgestaltige Eucharistie nahm die Stelle des antiken „Trinkgelages“ ein, das dem Sättigungsmahl festlich folgte. So kann der festliche Becher hier

---

11) 1 Kor 11,17—34 wird deutlich, daß der Name „Herrenmahl“ dem gesamten Mahlvorgang einschließlich Eucharistiehandlung doch eigentlich wegen des eucharistischen Geschehens eignet, wie ähnlich im palästinensischen und hellenistischen Raum das dem Mahle folgende „Trinkgelage“ dem ganzen Mahlvorgang den Namen gab (vgl. oben unter 1a). Die Verwendung der Bezeichnung „Brotbrechen“ läßt vielleicht etwas Ähnliches erkennen: Apg 20,7 (vgl. mit 20,11) kann das „Brotbrechen“ als der Zweck der ganzen Gemeindeversammlung angegeben werden. Apg 2,46 scheint die eucharistische Doppelhandlung (vgl. dazu A. 2) sogar so sehr das Eigentliche zu sein, daß der Vorgang der Sättigung bei Erwähnung dieses Brotbrechens irgendwie mitgemeint zu sein scheint. wie das danebenstehende „Speisenehmen“ nahelegt. (Apg 2,42 wird „Brotbrechen“ jedoch die Eucharistiehandlung speziell meinen, denn es ist hier als eine unter den vier Grundfunktionen des urchristlichen Gemeindemahles aufgezählt, die wohl alle beim urchristlichen Gemeindemahl lokalisiert und von der Mahlsituation umschlossen gedacht werden sollen.)

12) Den Nachweis liefert die Untersuchung: Der Paschamahlbericht Lk 22 (7—14), 15—18. I. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes Lk 22,7—38: Neutestamentl. Abhandlungen (Münster 1953).

13) Vgl. den Nachweis in der Abhandlung: Der Paschamahlbericht.

14) Vgl. Paschamahlbericht.

15) Vgl. Paschamahlbericht.

16) Dabei ist eine Formulierung gewählt, die die Vorstellung erlaubt, der Becher des Hausvaters solle in die Einzelbecher der Tischteilnehmer geschüttet und so „aufgeteilt“ werden.

17) R. Schnackenburg 79 urteilt (in Hinblick auf 1 Kor 12,13) richtig: „Die Darstellung der Eucharistie nur unter dem Bilde des Trinkens ist zum mindesten ungebräulich.“ Lk 22,17 aber dürfte dieser Fall in etwa — es liegt hier nur ein eucharistisch beeinflußter Text vor — aber doch gegeben sein.

einmal für das Ganze der Eucharistie stehen. Zugleich verrät sich in dieser eucharistischen Anspielung in Lk 22,15-18 das Interesse, den Brauch des Gemeinschaftsbechers entgegen der üblichen Sitte, vielleicht auch gegen naheliegende Bedenken und Widerstände, mit dem Beispiel Jesu neu einzuschärfen.

d) In ähnlicher Weise ist die Schilderung der Becherhandlung in dem sonst weitgehend symmetrisch gebauten Einsetzungsbericht Mk 14,22-24 überbetont durch Einfügung der Zwischenbemerkung (V. 23a) „und sie tranken aus ihm alle", die Mt 26,27 dann in Parallelisierung zum Brotwort zu einem Trinkbefehl geworden ist. Die Notiz soll nicht gegen eine ältere Sitte weinloser Eucharistiefeier polemisieren[18]), sondern wohl die Benutzung des Gemeinschaftsbechers bei der Eucharistiefeier statt der sonst üblichen Einzelbecher betonen.

e) 1 Kor 11,25 ist der zweite Gedächtnisbefehl mit der Zwischenbemerkung „so oft ihr trinkt" versehen. Diese soll nicht die Möglichkeit weinloser Eucharistiefeier konzedieren[19]); vielmehr soll wohl für das Herrenmahl jeder andere, nicht eucharistische Becher mit Rücksicht auf die 1 Kor 11,21 (vgl. auch Eph 5,18) angedeuteten Mißstände ausgeschlossen werden. Es wurde wohl nicht immer beim urchristlichen Gemeindemahl Wein getrunken und die Eucharistie gehalten. Wenn aber das Mahl in festlicher Weise mit Wein und Eucharistie gefeiert wurde, sollte der eucharistische Weinbecher zum Gedächtnis des Herrn als der einzige Weinbecher geleert werden[20]). Die Zwischenbemerkung steht also im Dienste der Bemühung, Mißstände fernzuhalten[21]).

---

18) So W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum (Tübingen 1911) 52 f; E. Klostermann, Das Markusevangelium; Handb. z. NT 3 (Tübingen ⁴1940) 148.

19) So A. Schlatter, Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklärt (Stuttgart 1931) 422; Jeremias, Die Abendmahlsworte 28 A. 9; E. Lohmeyer, Vom urchristlichen Abendmahl: Theol. Rundsch. IX (1937) 193.276 f; K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas: Das Neue Testament Deutsch (Göttingen ⁵1949) 235.

20) Man darf aber nicht mit Dalman 163 schließen, „trinken" meine hier den gesamten Mahlvorgang, da das Verbum in der Bedeutung „ein Symposion halten" nicht zu belegen ist (vgl. dagegen auch F. Schultze, Das Abendmahl im Neuen Testament, Göttingen 1895, 23) und V. 26 nicht in diesem umfassenden Sinn gebraucht wird (so auch J. Gewiess, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte, Breslau 1939, 166).

21) Die gleichen Mißstände, die 1 Kor 11 sichtbar werden, werden dann im frühen 2. Jahrhundert zu einer Trennung von Eucharistiefeier und Gemeindemahl geführt haben. In der unter A. 1 genannten Abhandlung (Biblica XXXII 1951, 364—392.522—541) wurde als Grund für die Streichung von Lk 22,20 (der Ausfall von Lk 22,19 b muß anders erklärt werden) in frühen westlichen Texten eben diese liturgische Neuerung angegeben: Die Verfechter der alten Ordnung sollten sich für ein Essen und Trinken vor der Eucharistiefeier nicht auf das Abendmahl Jesu berufen können, an dem ja nach Lk 22,15—20 (die andern nt.lichen Einsetzungsberichte erzählten davon nichts) vor dem eucharistischen Genuß Wein getrunken worden war.
Einen andersartigen Versuch, die Mannigfaltigkeit der uns überlieferten Textformen durch einen Aufweis ihrer Entstehung zu erklären, legte K. Th. Schäfer vor: Zur Textgeschichte von Lk 22,19 b. 20: Biblica XXXIII (1952) 237—239 (vgl. ders., Grundriß der Einleitung in das Neue Testament, Bonn ²1952, 67 ff). Er möchte das textgeschichtliche Problem auf rein textgeschichtlichem Wege von einem Punkt aus (Ableitung aller Kurztexte aus einem postulierten Grundtext Lk 22,15.16.19a.17.18, der an die Mt/Mk-Tradition angleichen wollte) lösen. Trotz der auf den ersten Blick bestechenden Einfachheit dieses Lösungsversuches erheben sich gegen denselben Bedenken, weil er mit zwei schwerwiegenden Unwahrscheinlichkeiten belastet ist:
1. Die ursprünglich auch von Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II (Leipzig ³1907) 363 f angenommene, später von ihm selbst (Das Evangelium des Lucas, Erlangen³-⁴ 1920, 671 f) verworfene Annahme, allen Kurztexten läge ein Grundbericht wie b e (Lk 22,15.16.19a.17.18) zugrunde, zwingt, den Text von a d ff² i l D (Lk 22,15—18.19a) als bewußte Wiederherstellung des ursprünglichen Lk-Textes zu verstehen. Eine derartige „Halbkorrektur" (Schäfer, Biblica XXXIII 239) ist aber kaum glaubwürdig zu machen, weil es nicht recht verständlich ist, warum ein derartiger Restaurator dann nicht auch Lk 22,19b—20 nach dem von ihm bevorzugten Langtext ergänzt hätte, warum er dazu noch die Reihenfolge Becher-Brot gegen den

Wir überprüften fünf Hinweise, die die eucharistische Becherhandlung stärker als die parallele Brothandlung ins Licht stellten. Als Motiv wurde das Bestreben sichtbar, mögliche Mißstände abzuwehren (e), die ungewohnte Sitte des Gemeinschaftsbechers gegenüber sonstigem Brauch und vielleicht gegen entstehende Bedenken zu betonen (c, d), vor allem aber, den Festcharakter der Eucharistiefeier herauszustellen (a, b, c). Wir sehen, daß schon in der apostolischen Zeit der eucharistische Becher nicht ohne Problematik war, aber auch, daß an ihn in besonderer Weise der Festcharakter der Eucharistie gebunden war; er ließ die Eucharistiefeier nicht zu einer Alltäglichkeit herabsinken.

2. In anderen Fällen haben inhaltliche Motive zu einer stärkeren Hervorhebung der eucharistischen Kelchhandlung geführt:

a) Es mag sein, daß nach der Zusammenlegung der beiden eucharistischen Akte ursprünglich über dem Brot noch eine eigene Eulogie gesprochen wurde [22]), denn in den vier Fassungen des Einsetzungsberichtes wird noch verhältnismäßig spät entweder stillschweigend (Lk 22,19-20/1 Kor 11,23b-25) oder ausdrücklich (Mk 14,22-24/Mt 26,26-28) eine Broteulogie (-eucharistie) neben der Bechereucharistie erwähnt. Irgendwann jedoch hat sich der Brauch durchgesetzt, über Brot und Weinbecher nur noch eine einzige Eucharistie zu sprechen. Und zwar war es das Nachtischgebet über dem Weinbecher, aus dem formgeschichtlich das urchristliche „Eucharistiegebet" herausgewachsen ist [23]), nicht das Vortischgebet über dem Brot. Das mag mit der Stellung der eucharistischen Doppelhandlung am Ende des Mahlgeschehens zusammenhängen. Vielleicht bekam aber auch das Gebet über dem Weinbecher darum das Übergewicht, weil es zur Zeit Jesu in viel breiterer Weise als die Broteulogie ein rühmendes Gedenken und hingebendes Danken war. Es gab eher Gelegenheit, frei im Geiste [24]) der Heilstaten Gottes, des Herrentodes (vgl. 1 Kor 11,26), zu gedenken und so die Feier auftragsgemäß (Lk 22,19/1 Kor 11,24.25) zu einem Herrengedächtnis zu gestalten. Dann hätte die Bechereucharistie in dieser liturgischen Entwicklung also darum das Übergewicht bekommen, weil in ihr der

---

von ihm für die Korrektur doch als vorbildlich angesehenen Langtext geschaffen hat. Der Text von b e erklärt sich befriedigend nur als Korrektur des in D vl' überlieferten.
2. Die hier postulierte Grundform aller Kurztexte Lk 22,15.16.19a.17.18 (vgl. b e syc [s]) wäre doch nur eine sehr unvollkommene Harmonisierung mit der gewohnten Mt/Mk-Überlieferung, wenn zwar richtig Lk 22,18 zu Mk 14,25, weniger richtig Lk 22,17 zu Mk 14,23 in Parallele gesetzt wurden, dabei aber immerhin doch noch starke Unterschiede blieben (es sind im Kurztext sonst keine wichtigeren Harmonisierungen mit den Texten von Mk oder Mt festzustellen) und noch größere hinzukommen (Lk 22,20 hatte das Becherwort doch immerhin gewisse Ähnlichkeit mit dem Weinwort Mk 14,24 = Mt 26,28 — warum wurde es beseitigt?). Nicht ein Wille, an Mk und Mt anzugleichen, wird zunächst in den Kurztexten sichtbar, sondern das Bestreben, den nichteucharistischen Weinbecher zu beseitigen.
Schäfers meisterliche Kenntnis textgeschichtlicher Fragen darf in vorliegendem Fall also wohl nicht dazu verleiten, das Textproblem von Lk 22,19—20 so zu vereinfachen und es nur als Ergebnis verschiedenartiger textlicher Harmonisierungsversuche verstehen zu wollen.

22) Man darf vermuten, daß auch über dem dritten Becher, über dem das Nachtischgebet gesprochen wurde, daneben noch ein kurzer Segensspruch üblich war, vgl. Beer 97; Dalman 198. Das könnte mitgeholfen haben, anfänglich auch noch den eigenen Segensspruch über dem Brot beizuhalten, auch noch, als das „Brotbrechen" schon mit der Bechereucharistie vereinigt war.

23) Der für die Zeit Jesu zu vermutende Text ist erarbeitet von L. Finkelstein, The Birkat ha-mazon: Jew. Quart. Rev. XIX (1928/29) 211 ff. Über die mutmaßlichen Texte der hellenistischen Synagoge vgl. M. Dibelius, Die Mahlgebete der Didache: ZNW XXXVII (1938) 32—41; vgl. auch Jeremias, Die Abendmahlsworte 83.

24) Vgl. dazu: Paschamahlbericht.

Gedächtnischarakter, der Rückbezug zum Herrentod, deutlicher gemacht werden konnte[25]). Doch das bleibt unsicher.

b) Lk 22,20 war der zweite Gedächtnisbefehl Jesu zwar schon stillschweigend mitgemeint; aber er bekommt doch eine stärkere Betonung, wenn Paulus ihn 1 Kor 11,25 dann auch ausdrücklich wiederholt. Hier wird sich nicht nur der an den Einsetzungsberichten so stark arbeitende Symmetrietrieb[26]) auswirken. Vielmehr ist Paulus im ganzen Zusammenhang sehr stark daran interessiert, den Gedächtnischarakter des „Herrenmahles" den korinthischen Mißständen entgegenzustellen. Darum führt er dann auch den Gedächtnisbefehl V. 26 mit seinen eigenen Worten noch weiter aus, die Eucharistiefeier als „Verkündigung des Herrentodes" charakterisierend. Es ist ihm wichtig, daß die Korinther bei ihrer Feier des Herrn gedenken (vgl. auch V. 27.29). Man kann nicht feststellen, daß dadurch die Becherhandlung als solche stärker betont werden soll. Immerhin ist aber doch nicht zu übersehen, daß hier die Becherhandlung Jesu ausführlicher (als noch in Lk 22,20) geschildert wird, damit der Gedächtnischarakter der Eucharistiefeier deutlicher werde[27]).

c) Auffälligerweise ist 1 Kor 10,16.21 der Weinbecher dem Brot vorgeordnet. Der Grund ist wohl zunächst nicht die damit gegebene bessere Anknüpfungsmöglichkeit für V. 17; denn V. 17 ist mehr eine eingeschobene Parenthese, durch die Erwähnung des „Leibes" in V. 16 ausgelöst. Auch kann man nicht annehmen, Paulus kenne eine Reihenfolge Wein-Brot bei der Eucharistiefeier[28]), weil er zu deutlich 1 Kor 11,23 ff (vgl. auch 1 Kor 10,3 ff) die übliche Reihenfolge bezeugt. Vielleicht fließt dem Paulus die Erwähnung der Becherhandlung bei dem Gedanken an die Eucharistie darum zuerst in die Feder, weil die eucharistische Doppelhandlung ihren Ort schon am Ende des Mahlvorganges hatte, an dem man den „Segensbecher" gewohnt war; der Becherhandlung eignete damit ein stärkerer Akzent als der Brothandlung, die erst sekundär mit ihr verbunden worden ist (vgl. auch das zu Lk 22,17 oben Gesagte). Doch das sind Vermutungen. Vielleicht ist der Opfercharakter des Todes Christi dem Paulus auch aus dem eucharistischen Becherwort besonders deutlich gewesen, deutlicher als aus dem Brotwort (das er 1 Kor 11,24 — der ursprünglicheren Fassung in Lk 22,19 gegenüber — gekürzt wiedergibt), so daß er von diesem aus

---

25) Im ganzen hellenistisch-jüdischen Schrifttum wie auch im NT wird das Tischgebet (außer in eucharistischen und eucharistisch beeinflußten Texten) nur Röm 14,6; 1 Kor 10,30; 1 Tim 4,3 f mit (der paulinischen Lieblingsvokabel) „eucharistein" benannt. Die Bevorzugung dieser „hellenistischen" Vokabel (statt „eulogein") für das eucharistische Tischgebet dürfte den gleichen Grund haben: Das „eucharistische" Tischgebet war in stärkerer Weise ein gedenkendes Danken. Im objektlosen Gebrauch dieser Vokabel wird sich im NT schon spezifisch eucharistische Terminologie anbahnen; vgl. dazu: Der Paschamahlbericht.

26) Ein wie starker Faktor der Symmetrietrieb in der Traditionsgeschichte der Einsetzungsberichte gewesen ist, wird deutlich bei F. Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht: Liturgiegeschichtliche Quellen und Forsch. XXIII (Münster 1928).

27) Es ist nicht möglich, Lk 22,19b—20 mit seinen sieben Abweichungen von 1 Kor 11,24b—25 als lukanische Paulus-Redaktion zu verstehen, wie das häufig geschehen ist; eine eingehendere Untersuchung würde im Gegenteil zeigen können, daß in Lk 22,19—20 eine gemeinsame Grundform des Einsetzungsberichtes noch urtümlicher erhalten ist als 1 Kor 11,23b—25, wo Paulus dieselbe frei und paränetisch akzentuiert zitiert. Vgl. dazu Biblica XXXII, 382—386; den eingehenderen Nachweis muß eine noch ungedruckte Untersuchung erbringen: Der Einsetzungsbericht Lk 22,19—20. II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22,7—38.

28) Dagegen vgl. Biblica XXXII 531 ff.

leichter gegen die Teilnahme an Opfermahlzeiten argumentieren konnte[29]). Vielleicht brachte auch der von der heidnischen Weinlibation her bekannte Weinbecher Paulus dazu, bei dem Vergleich mit den heidnischen Opfermahlzeiten den Becher betont herauszustellen[30]) (vgl. V. 21). Jedenfalls aber wird es die besondere Deutlichkeit der Opfervorstellung sein, die sich mit der Bechereucharistie verbindet, welche 1 Kor 10,16.21 den Becher an die erste Stelle gerückt hat.

d) Es darf angenommen werden, daß die ursprünglichste Fassung des eucharistischen Brotwortes Lk 22,19 erhalten ist: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“[31]). Ihm korrespondiert (im Verhältnis eines klimaktischen Parallelismus) das Becherwort Lk 22,20 a: „Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blute“. Beide Worte Jesu beziehen sich wohl auf Is 53 und sehen die Hingabe des Gottesknechtes im Tode Jesu erfüllt. Dabei hat aber das Becherwort ein inhaltliches Übergewicht über das Brotwort, denn nach diesem wird mit dem Brot die Heilsfrucht der sühnenden Selbsthingabe Jesu übergeben, nach jenem aber darüber hinaus noch das eschatologische Heil des Neuen Bundes von Jer 31,31 ff appliziert. Stärker als die eucharistische Brothandlung verdeutlicht die eucharistische Becherhandlung den endzeitlichen Wert der Gabe Jesu[32]).

e) Irgendwann einmal ist dem Becherwort Lk 22,20 a in etwas schematischer Parallelisierung mit dem Brotwort der Zusatz „das für euch vergossen wird“ (Lk 22,20 b) zugefügt worden, so daß es nun stark überladen wirkt. Der Zusatz hebt das „Blut“[33]) stärker heraus und stellt es neben den „Leib“, präzisiert durch seine Aussage und diese Nebeneinanderstellung „Leib und Blut“ Christi stärker als Opfermaterie[34]). Die sekundäre Ausgestaltung des Becherwortes steht also hier im Dienste einer soteriologischen Verdeutlichung.

f) Im Einsetzungsbericht des Mk (und Mt) stehen das eucharistische Brot- und das eucharistische Weinwort zueinander im Verhältnis eines (synthetischen) Parallelismus, in welchem ein Wort das andere erst voll verständlich sein läßt. Dabei ist hier das ursprüngliche Brotwort Lk 22,19 noch stärker als 1 Kor 11,24 vereinfacht: „Das ist mein Leib“. Daneben

---

29) Paulus versteht die Wendung „in meinem Blute“, die ursprünglich martyrologisch gemeint sein dürfte, wohl schon plastischer im Lichte seiner eigenen „Blutformel“ (Röm 3,25; 5,9; Eph 2,13; vgl. auch Kol 1,20; Eph 1,7, sonst im NT nur noch Hebr 10,19; 13,20; 1 Jo 5,6; Offb 1,5) opferterminologisch.

30) So G. G. Monks, The Lucan Account of the Last Supper: Journ. of Bibl. Literature XLIV (1925) 247 f.

31) Den Nachweis muß die in A. 27 genannte Untersuchung bringen.

32) Es sei darauf hingewiesen, daß schon der Paschamahlbericht Lk 22,15—18 in seiner doppelten Todesprophetie vom letzten Abendmahl her einen starken eschatologischen Ausblick eröffnet. Die Erwartung des kommenden Mahles hier und die des Neuen Bundes Lk 22,20 entstammen der gleichen Enderwartung. (Während aber der Paschamahlbericht von der Eucharistie her nur erst einen eschatologischen Ausblick gibt, gewährt das Becherwort des Einsetzungsberichtes bereits Anteil am eschatologischen Heil.) — Es mag erwähnt sein, daß im Paschamahlbericht das Weinwort (Lk 22,18) auch schon stärker als das Paschawort (Lk 22,16) das eschatologische Heil mit der Eucharistie in Verbindung setzt.

33) Schon die (Lk 22,20 gegenüber wohl sekundäre) Einfügung des „ist“ 1 Kor 11,25 läßt das „Blut“ des Herrn wohl deutlicher im Becher gegenwärtig erscheinen und als im Becher gegenwärtiges Blut die Gleichsetzung von Becher und Neuem Bund ermöglichen; vgl. dazu Schlatter 422; K. K. Schelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments Heidelberg 1949) 208.

34) Wenn „in meinem Blute“ Lk 22,20a 1 Kor 11,25 martyrologisch, speziell im Lichte von Is 53 gedeutet wird, darf damit nicht gegen den Opfercharakter des Todes Christi polemisiert werden, denn schon Is 53,10 malen Opfervorstellungen das Sühneleiden des Gottesknechtes aus, und 4 Makk 6,29; 17,21 ist ebenfalls der Wert des sühnenden Martyrerleidens durch Opfervorstellungen verständlich gemacht.

aber ist das Weinwort überbetont durch Bezugnahme und Angleichung an Ex 24,8: „Das ist mein Bundesblut." Diese Umformung soll aber deutlich den Opfercharakter des Herrentodes stärker herausheben[35]). „Leib" und „Blut" Christi stehen sich nun noch deutlicher als Lk 22,19-20 b als die beiden materiellen Bestandteile des Kultopfers gegenüber[36]). Der soteriologische Wert des Todes Christi und der eucharistischen Gabe ist durch diese Umformung des Weinwortes und seine Synthese mit dem Brotwort nun kräftig herausgearbeitet.

g) Das Weinwort des Mk (und Mt) muß noch einen weiteren Gedankengehalt aufnehmen: Der Zusatz „das für euch vergossen wird" (Lk 22,20 b) charakterisierte — in einer Austeilungsformel verständlich — diese Blutvergießung als für die Mahlgenossen heilsam. Mk 14,24 (Mt 26,28) ist dieselbe nun aber sichtlich Is 53,12 angeglichen und in die Form gebracht: „das vergossen wird für viele". Hier sind nun die weiten Aussagen von Is 53 über das Sühneleiden des Gottesknechtes hineingeholt in die Kultopferformel. Damit kommen auch in der Mk- (und Mt-)Fassung wieder Gedanken zu Wort, die schon Lk 22,19.20 a geprägt hatten, aber bei Mk (und Mt) von den Kultopfervorstellungen aus Ex 24,8 zugedeckt waren. Immer erneut wird also der Versuch unternommen, mit Hilfe des Becherwortes die Heilsbedeutung des Todes Jesu (und der eucharistischen Gabe) ans Licht zu heben.

h) Mt 26,28 ist der weitere Zusatz „zur Vergebung der Sünden" angefügt, den der erste Evangelist früher der Johannestaufe aberkannt hatte (vgl. Mt 3,1 mit Mk 1,4). Die Zufügung soll wohl in Anspielung auf Jer 31,34 dartun, daß der Opfertod Jesu die Gabe der eschatologischen Sündenvergebung heraufführt, die mit dem „Neuen Bund" gewährt wird[37]). Wiederum hat das eucharistische Weinwort helfen müssen, die soteriologische, aber auch die eschatologische Bedeutung des Todes Jesu (und der eucharistischen Gabe) deutlicher zu machen.

Wenn wir nun auch hier die Motive überschauen, die zu einer stärkeren Akzentuierung der eucharistischen Becherhandlung und des eucharistischen Becherwortes geführt haben, wird folgendes deutlich: Das Becherwort garantiert in stärkerer Weise den Gedächtnischarakter der Eucharistiefeier; sie ist eine Gedächtnisfeier (a) des Herrentodes (b); seinen soteriologischen Wert als Opfertod (c, e, f) und als Selbsthingabe des Gottesknechtes (g) vermag das eucharistische Becherwort deutlicher zu machen als das eucharistische Brotwort. Aber auch die eschatologische Bedeutung der Eucharistiefeier, ihr Wert als vorweggenommene Aneignung des eschatologischen Bundes (d) und seiner Sündenvergebung (h) läßt sich durch das Becherwort besser herausstellen als durch das Brotwort.

---

35) Jo 6,53—56 ist die opfertechnische Zusammenordnung von „Leib" und „Blut" Christi dann vollendet, wenn hier nun auch terminologisch von der gebräuchlichen Opfermaterie „Fleisch" und „Blut" die Rede ist.

36) Der Einsetzungsbericht Lk 22,19—20 wird hier im ganzen als urtümlicher erachtet als der des Mk (14,22—24); vgl. dazu: Die Semitismen im Einsetzungsbericht bei Markus und bei Lukas (Mk 14,22—24 Lk 22,19—20): Zeitschr. f. Kath. Theol. LXXII 72—77; eingehender die in A. 26 genannte Untersuchung.

37) Hier würden also ursprüngliche (Lk 22,20 / 1 Kor 11,25), Mk 22,24 (Mt 26,28) aber verdrängte eschatologische Gedanken erneut anklingen.

Wir können (1—2) zusammenfassen: Wir haben 13 Fälle untersucht, wo in der eucharistischen Praxis und den eucharistischen Aussagen des NT der Kelch stärker akzentuiert war als das Brot. Dabei erkannten wir: die betonte Herausstellung des Kelches sicherte den Festcharakter der Eucharistie der äußeren Gestalt nach (1), den soteriologischen Rückbezug und die eschatologische Vorbedeutung derselben dem inneren Gehalt nach (2). Eine pastorale Unterbewertung des eucharistischen Kelches würde sich daher wohl, so kann man vermuten, einer doppelten Gefahr aussetzen: sie würde zunächst den festlichen Charakter der Eucharistiefeier verdunkeln und dieselbe in die Alltäglichkeit abgleiten lassen. Zudem würde sie vielleicht auch den „dreidimensionalen" Geschehnischarakter der Eucharistiefeier verundeutlichen, die nicht nur ihre gegenwertige Bedeutung, sondern auch ihren Vergangenheitsbezug und ihre eschatologische Vorbedeutung hat[38]). Diesen Gefahren begegnete die pastorale Praxis und Unterweisung der apostolischen Zeit dadurch, daß sie im liturgischen Vollzug und der mystagogischen Unterweisung den Kelch stark herausstellte.

[38]) In der betenden Kirche ist die umfassende Fülle der Eucharistie immer irgendwie gewahrt worden. In klassischer Gültigkeit formuliert die Magnificatantiphon der zweiten Vesper von Fronleichnam: O sacrum convivium, in quo Christus sumitur: recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae pignus datur, alleluja.

Die Entstehung der Ausdrucksform „Tormentum mortis" (Sap. 3,1) und ihre Benützung zur Verherrlichung der Assumpta

Von DDr. Alban Dold, Beuron

DIE VULGATA überliefert den aus der liturgischen Verwendung als Epistel für die Missa plurimorum martyrum extra tempus paschale uns wohlbekannten Text von Sap. 3,1 in folgender Form: „Iustorum animae in manu Dei sunt et non tanget illos tormentum mortis."

Als ich nun einst bei Entzifferung der Palimpsesttexte des altgallikanischen, an die Wende des 5./6. Jahrhunderts anzusetzenden Lektionars, das uns in dem heute der Herzog-Ernst-Bibliothek zu Wolfenbüttel gehörenden, einstigen Codex Weißenburgensis 76 erhalten ist[1]), auf Folio 94^{r}, Zeile 5, diesen Text ohne das obige Endwort „mortis" feststellte[2]), glaubte ich zunächst lediglich eine fehlerhafte Auslassung annehmen zu müssen! Bei der Überprüfung des einschlägigen Textmaterials an Hand der Pfarrer-Josef-Denk'schen Vetus-latina-Variantensammlung war ich dann aber doch sehr überrascht, daß verschiedene Kirchenväter — so Augustin (Fau 19,31 und s 298,3), Pseudo-Augustin (spec 28 [dieser mit nach „Iustorum" eingefügtem „autem", mit „Dñi" und „contingat"]) und Lucifer (Ath 32 [ebenfalls mit „autem"]) — das Wort auch vermissen ließen. Als ich darauf im griechischen Urtext nachsah, ergab sich, daß auch er nur den Text: Δικαιων δε ψυχαι εν χειρι θεου και ου μη αψηται αυτων βασανος registriert, also kein θανατου beifügt. Wir haben damit die Gewißheit, daß das dem „tormentum" beigefügte Wort „mortis" aus sekundärer Überlieferung stammt! Doch wie kam es zu seiner Anfügung?

Als das Nächstliegende könnte man annehmen, daß das Wort „mortis", veranlaßt durch das im nächsten Vers folgende „mori" (Visi sunt oculis insipientium m o r i), gleichsam sinnergänzend oder erklärend, hinzugeschrieben wurde. Nähere Überlegung macht dies jedoch unwahrscheinlich. Zunächst einmal ist festzustellen, daß der Todesgedanke gerade in Vers 1 dem hl. Schriftsteller gänzlich fernliegt, denn er weiß die Seelen der Gerechten in Gottes Hand, also bereits in nie enden werdendem Leben, vor dem das sie sozusagen gar nicht berührende Leiden des Martyriums (= tormentum) nur der Moment eines Durchgangsstadiums war. Dennoch aber scheint der Kontext von Vers 2 zum Verständnis unserer Ausdrucksänderung herbeigezogen werden zu müssen, jedoch erst sein zweiter Teil, und dieser wieder nicht nach dem Text der Vulgata; et aestimata est

[1]) Herausgegeben unter dem Titel *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche* als Heft 26-28 der „Texte und Arbeiten" (Beiträge zur Ergründung des älteren lateinischen christlichen Schrifttums und Gottesdienstes), Beuron 1936, Kunstverlag Beuron in Hohenzollern.
[2]) Siehe a. a. O. S. 56.

afflictio exitus illorum, sondern wiederum nach dem vollständig einheitlich überlieferten altlateinischen Text, der gleichlautend im Wolfenbütteler Lektionar, dann im Liber Comicus Toletanus[3]), bei Augustin (qu hept 2,143 und s 306,1) und wiederum bei Pseudo-Augustin (spec 28) und bei Lucifer (Ath 32), im Wortlaut „et aestimata est malitia exitus illorum“ erscheint.

Einem erweiterten Text unserer „Iustorum animae“-Stelle begegnen wir nun aber schon in alten, vielfach altlateinische Fassungen aufweisenden Liturgiebüchern, nämlich einerseits im Missale Ambrosianum[4]) und den Gesangstexten des Antiphonale Missarum sextuplex[5]) und andrerseits im Breviarium Gothicum[6]) und im Missale Mozarabicum[7]). Erstere fügen dem „tormentum“ ein „malitiae“ hinzu, letztere bringen bereits das „mortis“ der Vulgata. Das Wort „mors“ kennt auch schon Filastrius, Bischof von Brescia († vor 397), aber nicht als Zusatz zu „tormentum“; er zitiert vielmehr in seinem Liber de haeresibus 26,2 die Stelle ohne das einleitende „Iustorum“ einfach also: Animae in manu Dñi et non tangit eos mors. Offenbar steht hier „mors“ synonym für „tormentum“! Doch wie kam er zu seinem „mors“, wie kamen die genannten liturgischen Bücher zu ihren beiden verschiedenen Erweiterungen?

Diese Frage soll in den folgenden Ausführungen zu beantworten versucht werden. — Nachdem nun zwar schon das Vetus Latina-Material gezeigt hat, daß die in dem Palimpsestlektionar gebotene Fassung, die auch die der erstgenannten alten Kirchenväter ist, den Ausdruck „tormentum mortis“ nicht kannte, so dürfte es um so interessanter und belangreicher sein, wenn nachgewiesen werden könnte, daß eben die Stelle aus Sap 3,2: et aestimata est malitia exitus illorum die Veranlassung zu dessen nachträglicher Prägung war. Eine solche Veranlassung mußte doch wohl irgendwie vorliegen. Daß sie kaum von dem „mori“ im ersten Halbvers ausging, haben wir schon gesagt. Was aber könnte darauf hindeuten, daß der zweite Halbvers die Ursache dazu abgab?

Mit den Schlußworten dieses Halbsatzes wird auf die betrübliche Art des Lebensendes der Gerechten, also auf ihren Tod hingewiesen. Wenn wir nun aber in den vorhin ersterwähnten altlateinischen liturgischen Texten gerade zunächst die Erweiterung des „tormentum“ mit „malitiae“ vorfinden, so kann dies kaum Zufall sein. Dieses Wort vermittelt dann aber auch zwanglos die Wahl des anderen an seine Stelle eingesetzten Wortes „mortis“. Inwiefern? Um dies zu verstehen, müssen wir uns erst über den Begriff „malitiae“ klar sein. Was ist „malitia“?

Der *Thesaurus linguae latinae* gibt uns darüber in mannigfacher Weise Auskunft. Wir lesen da: Est malitia versuta et fallax ratio nocendi (Cicero, nat. deor. 3,75) oder: quid est malitia, nisi nocendi amor? . . . malitia malo delectatur alieno (Augustin s 353,1,1) bzw.: definiunt quidam πονηριαν, i. e. nequitiam, spontaneam vel voluntariam esse malitiam (cf. Rufin, Orig. in Ps. 36, h. 2,4) oder: cogitatio prava mentis malitia dicitur (Pelagius in

3) Ausgabe: Morin, Anecdota Maredsolana I, pag. 265,14.
4) Ausgabe: Ratti-Magistretti, Mailand 1913, pag. 60,3.
5) Ausgabe: Hesbert 97, 98, 115.
6) PL 86, z. B. pag. 107 D, 1178 C.
7) PL 85, pag. 962 D.

Col 3,8 und Isidor diff. 1,358). Die „malitia“ bringt somit als „indoles noxia hominum“ die „uoluntas nocendi hominum“ zum Ausdruck, deren höchstmögliche Steigerung eben in der Zufügung des Todes besteht.

Kann es da wundernehmen, wenn für „malitia“ allmählich der Synonymbegriff „mors“ eingefügt wurde, und daß es so zur Prägung des Ausdrucks „tormentum mortis“ kam, ja daß Filastrius, wie wir gesehen haben, dafür einfach „mors“ setzt?

Die Genesis unseres Ausdrucks „tormentum mortis“ ist damit, wie ich glaube, dargelegt, und zugleich ist dadurch hinreichend begründet, daß derselbe in Texten Eingang fand, die zur Verherrlichung der Blutzeugen in der Kirche gebraucht wurden.
Wir können aber noch eine, wie ich weiter glaube, ausschlaggebende weitere Begründung angeben, daß der geschilderte Vorgang keine Illusion, sondern Wirklichkeit ist. Wenn wir die liturgischen Texte, in denen unsere Sapientiastellen begegnen, ihrem ganzen Wortlaut nach verfolgen, so werden wir erstaunt darauf aufmerksam, daß eben gerade die Stelle aus dem Halbvers 3,2, die wir für die Erklärung des Ausdrucks „tormentum malitiae“ gebrauchten, darin ausgelassen wird. Ihre Texte lauten immer nur: Iustorum animae in manu Dei sunt et non tanget illos tormentum malitiae (bzw.: mortis), visi sunt oculis insipientium mori, illi autem sunt in pace. Warum fehlt das Glied: „et aestimata est malitia exitus illorum“? Weil es eben in der Erweiterung des dem Worte „tormentum“ beigefügten „malitiae“ (bzw. des später gebrauchten und zur Vorherrschaft gelangten synonymen „mortis“) schon vorweg benützt wurde.

* * *

Überraschend aber ist die Feststellung, daß derselbe Ausdruck auch — ich möchte sagen — negativ in gerade dem Martyrium entgegengesetzter Weise in der Kirchensprache Verwendung findet zur Hervorhebung eines Gnadenvorzugs der „ohne Martyrium“ als Königin der Martyrer gepriesenen Gottesmutter Maria.

Das große Werk von Dr. Georg Manz, *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins 11. Jahrhundert*[8]) gibt uns hierfür unter Nr. 992 einen auffallenden Beleg aus dem als Band VI der *Monumenta Ecclesiae Liturgica* von Marius Férotin edierten *Liber Mozarabicus Sacramentorum* (hier Nr. 151). Er lautet: Maria nullo persecutionis mortisve congustata tormento laetanter ex hac vita subducitur.

Dieser liturgische Beleg darf sicherlich als ein Zeugnis angesprochen werden, dem „wenigstens nach der Verkündigung des Dogmas von der auch leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel“ ein diesbezügliches Gewicht nicht abzusprechen ist; drückt er doch weniger ein Freibleiben der Gottesmutter von gewaltsamem Tode als vielmehr ein Freisein von der durch die Sünde bedingten Todesqual aus und schildert somit den bei ihr vorhandenen Zustand einer der Verwesung nicht anheimfallen könnenden Leiblichkeit, durch welchen die körperliche Aufnahme in den Himmel gefordert und begründet erscheint.

---

[8]) Siehe Beiheft 1 der „Texte und Arbeiten“, Abteilung 1.

Es gilt bei diesem liturgischen Zeugnis auch das Prädikat in seiner ganzen Tragweite zu erfassen. „Subducere“ ist der sprechendste Ausdruck für ein „in die Höhe Gehobenwerden“, und er wird noch gesteigert durch das „laetanter“, das sich eben vollzieht an der Jungfrau und Gottesmutter, die nie bedrängt werden kann durch irgendeine Verfolgung oder eine malitiöse, den Tod intendierende Marter.

Der eindringlichste Beweis aber für die Richtigkeit unseres Schlusses ist der Nachweis, woher unser Zeugnis stammt, d. h. bei welcher Gelegenheit es einst liturgisch verwertet wurde. — Es handelt sich um ein „Post Sanctus“-Gebet der mozarabischen Kirche, das wohl seinem Entstehen nach in sehr frühe Zeit, wohl vor das 7. Jahrhundert zurückgehen dürfte und am Feste des Evangelisten Johannes gebraucht wurde. Die Stelle ist so wunderbar und gerade in Beziehung auch auf die Gottesmutter und ihre Aufnahme in den Himmel so aufschlußreich, daß sie es verdient, in der Kirche Gottes weithin bekannt zu werden. Ihr ganzer Wortlaut ist ja, immer von Johannes ausgehend, ein ständiges „argumentum ad maius“ zu Maria, der Mutter des Herrn hin. Sie lautet:

Vere sanctus, vere pius, vere inaestimabiliter gloriosus Dominus noster Ihesus Christus, Filius tuus: qui profluentibus ex ventre suo fluminibus recumbentem in sinu suo dilectum Johannem sic irrigavit, sic docuit, sic replevit, ut cor ipsius ad enarrandum incorruptibile principium ascendere posset; quo alius non valuit penetrare. Hic vera de Verbo sentiens praedicamenta conscripsit, cui idem unigenitus Filius tuus et Matrem moriens commendavit. Et rursum eum materno honori consimilem reddidit, quum uno eodemque munere et Matrem glorificat et discipulum inter fratres exaltat; quum Matrem gloria pariendi honorat et discipulum recumbendi honore glorificat. O quam felix venter, qui talem genuit prolem! Quam honorabile caput, quod talius recubavit in pectore! Gloriosa quidem Maria, quae genuit Christum, sed et Johannes, qui recubavit supra Christum. O parile praemium in utrisque virginitatis, quod sic commendatur in exitu finis, quum et Maria nullo persecutionis mortisve congustata tormento laetanter ex hac vita subducitur et Johannes diem recessus sui ante praesciens effodiri ipse sibi praecipit loculum sepulcri, in quo valedictis fratribus, sine ullo mortis dolore ingressus, requiescit usque ad adventum Domini incorruptus, tam extraneus a tormento mortis — also auch hier wieder unser Ausdruck — quam alienus a corruptione exstitit carnis. Hinc igitur, quia pretiosa est in conspectu tuo, Domine, mors horum sanctorum tuorum te depraecamur, ut haec holocausta nostra suspiciens, nostris criminibus veniam praestes, quo ad instar apostoli tui et te incorrupto sequamur ex corde et tu ad nos veniens apud nos facias mansionem, Christe. Jedes weitere Wort ist überflüssig.

Die Grundlegung der deutschen Kultur durch die Benediktiner

Von Friedrich Zoepfl, Dillingen

ETWA ZWEIHUNDERT Jahre nach St. Benedikts Hingang wurde den Klöstern des ostfränkischen Reichsteils durch kirchliche und staatliche Verordnung die Annahme seiner Regel zur Pflicht gemacht. Das war ein Zeichen des hohen Vertrauens, das man auf dem Boden des nachmaligen Deutschen Reiches der Regula sancta entgegenbrachte. Für den Benediktinerorden bedeutete diese Auszeichnung eine Verpflichtung gegenüber dem Volk, in dessen Mitte er sich entfalten sollte. Der Orden hat diese Verpflichtung von der ersten Stunde an bejaht und tätigen Anteil am deutschen Schicksal und vor allem an der Gestaltung des deutschen Kulturlebens genommen. Art, Ausmaß und Tiefe der benediktinischen Kulturarbeit unterlagen allerdings im Laufe der Jahrhunderte mannigfachen Wandlungen. Wegzudenken und wegzureden ist der benediktinische Einschlag im deutschen Kulturleben aber aus keiner Zeit, vor allem nicht aus den ersten Jahrhunderten der deutschen Geschichte. Die Benediktiner sind es gewesen, die auf deutschem Boden zuerst die Saat einer höheren Kultur ausgestreut und in ihrem Aufkeimen gehegt haben.

Nichts ist dem heiligen Benediktus allerdings ferner gelegen als eine Kulturvereinigung zu gründen, Kulturträger heranzubilden und in die Welt zu senden. Gott war ihm das Gut aller Güter, Gott zu suchen und ihm zu dienen sein tiefstes Anliegen. Dem Auge, das den Schöpfer schaute, erschien, wie Gregorius d. Gr. vom Heiligen sagt, alle Geschöpflichkeit klein und unbedeutend. Auch die Jünger, die sich um ihn scharten, sollten ihre Lebensaufgabe nicht in einer berufsmäßigen Wirksamkeit nach außen sehen, sondern im „servitium dominicum", im Lob Gottes. Der gegen die Welt abgeschlossene Klosterbereich sollte ihr Lebensbezirk sein. Gleichwohl hat sich Benedikts Stiftung zu einem Kulturorden entwickelt. Das aber nicht im Widerstreit mit der Regel, sondern in naturgemäßer Entfaltung der Kräfte, die sie durchwalteten.

Benedikts Regel war der getreue Ausdruck seiner eigenen Persönlichkeit. Er aber war, sehr im Gegensatz zu den östlichen Anachoreten, ein Mann von Kultur, Sproß einer adeligen Familie, geistig gebildet, frei von weltverachtendem Fanatismus und angstvollem Dualismus, zu tiefst überzeugt von der Kraft des Geistes, der imstande ist, das Naturhafte zu veredeln und höheren Zwecken dienstbar zu machen, ein Mann von Beherrschtheit, Ausgeglichenheit, Gesittung, Ordnung. Wenn er das „servitium dominicum", das Gotteslob, sich und seiner „militia" zur Lebensaufgabe machte, so sollte auch hier, ja hier, dem höchsten Herrn gegenüber, erst recht Ordnung, Maß, Würde herrschen. Nicht Gebet in einem fort, wie es sich die

östlichen Mönche bisweilen auferlegten, nicht Gebet auch bei der schmutzigsten und zerstreuendsten Arbeit. Gebet zu der Stunde, da es die Kirche zu ihren Tagzeiten vorschreibt, dann aber mit ganzer Anteilnahme, vollem Verständnis und höchster Feierlichkeit — Kultur des gottesdienstlichen Geschehens, religiöse Kultur!

Was aber in den Stunden, die nicht dem „servitium dei" im engeren Sinn, dem liturgischen Gebet gewidmet sind? Benedikt weiß, daß Beschäftigungslosigkeit die Pforte ist, durch die der Widersacher Gottes ins Kloster und in die Seele eindringt. Daher in den vom gemeinsamen Gebet freien Stunden Arbeit, Arbeit für alle, für Abt und Mönche, für Körper und Geist. Aber wirkliche Arbeit, nicht bloß Beschäftigung, Arbeit, die Ziel und Nutzen hat, Arbeit für die klösterliche Gemeinschaft, die von Benedikt als wohlgeordnete Familie gedacht und aufgebaut ist. Eine geordnete Familie lebt nicht von der Hand in den Mund, rechnet nicht mit Zufall und Wunder. Sie stellt sich bei allem Glauben an Gottes Vatergüte auf sich selbst, sie verläßt sich nicht auf die anderen; zu den „anderen" soll ja der „monachus" nur die unerläßlichsten Beziehungen unterhalten. So müssen die Mönche ihre Felder mit eigener Hand bestellen, ihr Getreide in eigener Mühle mahlen, ihr Essen selbst bereiten, ihre Kleider, Schuhe, Gerätschaften selbst herstellen, ihre Kirchen und Zellen selbst bauen und instand halten. Und alles soll in würdigem Zustand sein, auch das Äußere des Mönches. So wird jeder Mönch zum Kulturarbeiter und jedes Kloster zur Stätte zweckvoll geordneter Kulturarbeit. Doch auch der Geist bedarf der Tätigkeit. So soll sich der Mönch zu gewissen Stunden und Zeiten in die biblischen Schriften und in die Weisheit der Väter versenken, soll ihren Gedanken nachsinnen, sein Inneres ständig bereichern. Dazu bedarf es aber der Bücher; denn nicht über jeden kommt im Sturm der Geist. So hat das Kloster an eine Büchersammlung zu denken, die um so größer sein muß, je mehr sich der Konvent weitet. Die Mönche müssen sich also dem Abschreiben der Bücher widmen, und da die für den Gottesdienst bestimmten Bücher ganz besonders würdig ausgestattet sein sollen, muß der Mönch zeichnen und malen lernen. Das Kloster wird damit von selbst zur Stätte geistiger und künstlerischer Kultur, und zwar edelster, höchster Kultur. Denn alles, was Hand und Geist des Mönches planen und schaffen, ist auf ein überpersönliches Ziel hingeordnet, auf das höchste Ziel, das es für einen Menschen geben kann, auf die Ehre Gottes. „Ut in omnibus glorificetur deus" ist das Grundgebot benediktinischer Lebensführung.

So ist das Benediktinerkloster aus innerem Antrieb in die Kulturarbeit hineingewachsen. Immerhin blieb die Kulturtätigkeit der Benediktiner zunächst auf ihr Kloster begrenzt. Da erging (596) an die Mönche des römischen Klosters St. Andreas der päpstliche Auftrag, nach der britischen Insel zu segeln und den heidnischen Angelsachsen die Botschaft des Heils zu verkünden, Missionsarbeit zu übernehmen. So ward, zunächst im Missionsgebiet, ein Tor gegen die Welt hin aufgemacht und durch dies Tor strömte die reiche Fülle kultureller Werte, die sich in den Klöstern angesammelt hatte, zu den Menschen in der Welt. Der Sendbote des Glaubens wurde zum Lehrer der Kultur, jener Kultur, die sich in der Stille der Klöster aus antikem Erbe und

christlichem Gedankengut zu einer Einheit von überzeitlicher und überräumlicher Größe geformt hatte, der im besonderen Sinne abendländischen Kultur.

Aus den angelsächsischen Klöstern aber ging die Mehrzahl jener Männer und Frauen hervor, die im Laufe des 8. Jahrh. den Völkerschaften des späteren „regnum Theutonicorum" die Botschaft vom Kreuz brachten, Willibrord, Bonifatius, Willibald, Wunibald, Lullus, Wigbert, Walpurgis, Lioba, Thekla. Auch Pirminius, den das Westgotenland nach Alamannien entstandte, war Benediktiner. Daß diese Männer Träger einer höheren Kultur waren, kam ihrem missionarischen Wirken außerordentlich zustatten. Wohl waren die germanischen Stämme keine kulturlosen Wilden, auch nicht die Friesen und die Sachsen. Ein Teil dieser Völkerschaften siedelte zudem auf altem, ehedem römischem Kulturboden. Aber die Germanen sahen, daß Willibrord, Bonifatius und ihre Gefährten ihnen an Wissen, an Können, an innerer und äußerer Haltung weit überlegen seien. Also, schlossen sie, müssen sie auch tieferen Einblick haben in die Welt, die ihnen selbst so dunkel und unheimlich war, in die Welt des Jenseits; und die Sicherheit ihres Auftretens muß begründet sein in einem Auftrag, der von höherer Macht ausging als von den Göttergebilden, deren Dasein ihnen selbst bereits fragwürdig geworden war. Wohl war das Auftreten dieser Männer, ihr Wissen, ihre gottesdienstliche Sprache, ihre Lebensart fremdartig — die Neuzeit hat abfällig vom Eindringen des Romanismus in die deutsche Gedankenwelt gesprochen und die benediktinischen Missionäre zu den ersten Urhebern einer „Entartung" der germanischen Vorstellungs- und Gefühlswelt machen wollen. Allein was neu und fremd war, das erschien dem Germanen deshalb durchaus nicht schlechter. Im Gegenteil, es reizte das Auge und den Geist zu einer Auseinandersetzung. Und hatten diese schwarzen Mönche nicht manches an sich, was den Germanen vertraut vorkam, ihren eigenen Vorstellungen und Gewohnheiten entsprach? Man hat schon längst, so Montalembert, darauf aufmerksam gemacht, daß Verbindungsfäden vom germanischen Gesellschaftsgefüge zur benediktinischen Verfassung laufen. Wahlkönigtum und Wahlhergang entspreche der Abtwahl, der Rat der Fürsten der gemeinschaftlichen Beratung zwischen Abt und älteren Brüdern; der Familien- und Sippensinn der Germanen habe sich im familienhaften Aufbau des benediktinischen Klosters leicht zurechtgefunden; wenn das deutsche Benediktinerkloster der Frühzeit nur Freie aufnahm, wenn das Gehorsamsgelübde nicht bedingungslos abgelegt wurde, so konnte der Germane hier die Wertschätzung der persönlichen Freiheit bestätigt finden, die ihm selbst über alles ging. Eine engere Verbindung zwischen den angelsächsischen Missionären und der deutschen Bevölkerung war schließlich hergestellt durch das Wissen um die Gemeinschaft der Abstammung und der ursprünglichen Heimat.

Das Vertrauen, das ihnen auf deutschem Boden anfangs zögernd, aber zunehmend williger und wärmer entgegengebracht wurde, erwiderten die Benediktiner mit treuester Hingabe an ihre Sendung, die sich von der missionarischen mehr und mehr zur kulturellen verlagerte. Es stellten sich in den auf die Bekehrung folgenden Zeiten dem kulturellen Wirken der Benediktiner nicht wenige Hindernisse in den Weg, äußere und innere.

Die politischen Wirren nach dem Hingang des großen Karl, die Plünderungszüge der Normannen und Ungarn im 9./10. Jahrhundert, die Säkularisationen verschiedener Herrscher, vor allem des „bösen" Arnulf, der seine bayerischen Klöster, Tegernsee, Münchsmünster u. a., übel hernahm, später die jahrelangen Investiturkämpfe — all das setzte den meisten deutschen Klöstern hart zu und lähmte ihre kulturelle Kraft, wenn es ihnen nicht überhaupt das Leben nahm. Innermonastische Gewissenserforschungen, wie sie die Reformen von Aniane und Cluny darstellten, brachten ebenfalls Stockungen in den Fortgang des kulturellen Wirkens, wenn man die durch diese Bewegungen ausgelösten Krisen auch nicht übertreiben darf. Wissen wir doch, daß Benedikt von Aniane in den späteren Jahren seines Wirkens ein nicht weniger eifriger Geistesmann wie Aszet war, daß er die Bücherei seines Klosters vermehrte, seine Mönche unterrichten ließ, für den Schmuck des Gotteshauses sorgte. Und schließlich hat gerade die Wiederbelebung des monastischen Gedankens durch ihn in manchem Kloster, so in St. Gallen, auf der Reichenau, den Eifer, in den Schriften der Väter zu forschen, mächtig angefacht. Wenn dann die Casus sancti Galli wehmütig den vorkluniazensischen Zeiten nachjammern, als habe damals ein viel froherer, kulturfreundlicherer Geist im Kloster gewaltet, während nun das Kopfhängen die große Tugend sei, wenn die teilweise leidenschaftliche Anteilnahme der Kluniazenser und Hirsauer an den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen die Sammlung in den klösterlichen Schulen und Schreibstuben störte, wie zu des Anianers Zeit befruchtete in vielen deutschen Klöstern, so in Hirsau, Tegernsee, St. Emeram, Hersfeld, die kluniazensische Erneuerung doch den wissenschaftlichen Eifer. Und was die kluniazensische Betonung des liturgischen Lebens für die Kunst zu bedeuten hatte, bedarf keiner besonderen Hervorhebung. Vor allem aber, die Zahl der Klöster stieg unter dem Einfluß der kluniazensischen Bewegung, die ja auch die Laienwelt erfaßte und zu Neustiftungen veranlaßte, gewaltig an. Während in dem Halbjahrhundert der Regierung Karls des Großen im Raum des ostfränkischen Reiches etwa 20 Klöster gestiftet wurden, im 9. Jahrh. etwa 60, entstanden im 11. Jahrh. auf deutschem Boden 75 neue Abteien, 18 allein im letzten Jahrzehnt. Auch die einzelnen Klöster hatten einen ungewöhnlichen Zugang zu verzeichnen. Tegernsee, das um 825 gegen 150 Mönche beherbergte, hatte um die Jahrtausendwende gegen 200, Reichenau im 10. Jahrh. 90 bis 120, Hirsau und Prüm im 11./12. Jahrh. gegen 300. In Kloster Michelsberg (Bamberg) stieg die Zahl der Mönche unter dem aus Hirsau berufenen Abt Wolfram (1112—1123) von 20 auf 70 an.

Klöster wie die genannten oder wie Niederaltaich, St. Gallen, Einsiedeln, Melk, Echternach, Fulda, Korvey, Hersfeld waren daher nicht bescheidene Anlagen, die in der Weite der Landschaft verschwanden. Sie wurden, namentlich dann, wenn sie auf Höhen lagen, zu beherrschenden Mittelpunkten und bestimmten somit auf Jahrhunderte hinaus, teilweise heute noch das Bild der deutschen Landschaft. Durch die Benediktiner und ihre wirtschaftliche Tätigkeit erhielt der deutsche Boden in der Zeit vom 8. bis 12. Jahrh. erst so recht das Gesicht einer Kulturlandschaft. Denn nicht an den belebteren Plätzen ließen sie sich nieder, sondern mit Vorliebe in Gegenden, die nicht oder nur schwach besiedelt waren. Gemäß altem Herkommen wollte sich die Klosterfamilie mit allem, was zum Leben und zur

Erfüllung der monastischen Aufgabe notwendig war, selbst versorgen. Um Wiesen- und Ackerland zu gewinnen, wurden daher die Wälder im Umkreis des Klosters gelichtet, Sümpfe entwässert, Fischteiche angelegt, Salzquellen ausgewertet, Zufahrtswege gebaut, Brücken geschlagen. Widmeten sich die Mönche der Kultivierungsarbeit zunächst selbst, so setzten sie mit der Zeit hörige Leute, die dem Kloster oder, um in der Sprache der Zeit zu reden, dem Schirmheiligen des Klosters geschenkt worden waren, in Wald- und Moorgegenden an und ließen durch sie neues Gebiet in ertragsfähiges Kulturland umwandeln. Zahlreiche Dörfer — man denke nur an die vielen Zell-Orte — sind in benediktinischem Rodungsauftrag entstanden. In reichem Maß vergalt das Kloster auf solche Weise der Allgemeinheit die Landschenkungen, die ihm gemacht worden waren. Unvergängliche Verdienste haben sich Klöster wie St. Gallen, Einsiedeln, St. Blasien, Tegernsee, Benediktbeuern, Wessobrunn, Rott a. I., Münchsmünster, Nieder- und Oberaltaich, Metten, Staffelsee, Kremsmünster, Garsten, Admont, um nur einige zu nennen, um die erstmalige wirtschaftliche Erschließung und Kolonisierung der deutschen Landschaft erworben. Ohne die planmäßige und zähe Kulturarbeit der Klöster wäre weites deutsches Land noch auf Jahrhunderte hinaus Wildnis geblieben.

Den Klöstern, denen die Erfahrung von Generationen und von fortgeschrittener Kulturarbeit zu Gebote stand, verdankte auch die landwirtschaftliche Erzeugung wesentliche Verbesserung und Bereicherung. Die gottesdienstlichen oder klösterlichen Bedürfnisse veranlaßten die Mönche, es mit Weizen- und Weinbau zu versuchen, Bienen zu züchten, Gemüse, Hülsenfrüchte, Heilkräuter zu ziehen, Baum- und Blumengärten anzulegen. Wir spüren heute noch die Freude, die man im Kloster am wohlgepflegten, düftereichen Gärtlein empfand, in den köstlichen Schilderungen, die uns die Reichenauer Mönche Walahfrid Strabo und Purchard vom „Hortulus“ ihres Klosters entwerfen. Keinem höheren Gast, der das Kloster besuchte, werden sie die Freuden, die ihnen ihr Gärtlein bot, vorenthalten haben; in manchem Herrn wird dabei die Lust erwacht sein, ein solches Paradies auch bei seiner unwirtlichen Burg zu haben. Auch technische Verbesserungen, wie die Wassermühle, haben sich vornehmlich über die Klöster in Deutschland eingebürgert. Desgleichen war in den klösterlichen Werkstuben mancher neue Handgriff zu sehen. In der Woll- und Leinenverarbeitung war die klösterliche Wirtschaft der einheimischen Spinnerei und Weberei beträchtlich überlegen.

Mit der Zeit erzielten die Klöster aus ihrer Wirtschaft Überschüsse, die sie dann auf den Binnenmarkt oder sogar ins Ausland brachten. Kraft königlicher Verleihung erhielten viele Klöster das Recht, Märkte zu errichten. So erwarb Lorsch Marktrechte in Bensheim, Wiesloch, Stein a. Rh., Weinheim, Oppenheim; St. Gallen erhielt Marktrecht in Rorschach, Reichenau in Allensbach, Niederaltaich in Hengersbach, Fulda beim Kloster selbst. Viele dieser Märkte entwickelten sich zu Markt- und Stadtorten; die meisten altbayerischen Märkte verdanken so dem benediktinischen Handel ihr Entstehen. Der Verkehr belebte sich.

Getreu der Weisung ihrer Regel nahmen sich auch die deutschen Benediktiner mit aller Liebe der wachsenden Zahl der Wanderer, Pilger und Gäste an. Der aus dem Anfang des 9. Jahrh. stammende, vielleicht

in Reichenau gefertigte Bauentwurf für St. Gallen sieht bereits ein Gästehaus und eine Pilgerherberge vor. Auch Spitäler und Siechenhäuser entstanden bei Klöstern. St. Gallen hatte bereits unter Abt Otmar (gest. 759) neben einem allgemeinen Spital ein „hospitiolum" für Leprosen. Prüm unterhielt ebenfalls schon im 8. Jahrh. für 12 arme und kranke Leute ein Hospital, das seine Aufwendungen aus den Erträgnissen eines Gutes (Wettelsdorf) deckte. Als eine ihrer heiligsten Pflichten erachteten es die frühmittelalterlichen Klöster, das Los der Armen zu erleichtern. Vor der Verpflichtung, den nackten und darbenden Herrn Christus vor der Klosterpforte nicht verkommen zu lassen, hatte nach einem prächtigen Wort des Abtes Thiofrid von Echternach sogar die Sorge für die „Gloria Dei" im Gotteshaus zurückzutreten. 200 Arme wurden täglich in Hirsau an der Klosterpforte beschenkt; an besonderen Tagen, so am Fastnachtsdienstag, am Gründonnerstag, durften sich 900 Arme je ein Pfund Speck und 2 Pfund Brot holen. Besonders bekannt durch ihre Freigebigkeit waren die Schottenklöster. Und wenn Hrabanus Maurus in seiner erzbischöflichen Zeit während der Teuerung des Jahres 850 täglich 300 Hungernde an seinem Tisch speiste, so setzte er hier eine Übung fort, in die er in der Schule seines Meisters Benedikt hineingewachsen war. So viel man von neuzeitlicher planvollerer Wirtschaftsgesinnung her auch gegen die beinahe grenzenlose Wohltätigkeit der Klöster einwenden mag, wir möchten in der Geschichte der deutschen Benediktinerklöster diesen Zug doch nicht missen. Anders als durch Liebe, die sich verschenkte, die nicht einmal der hungernden und frierenden Vöglein vergaß (Wilhelm von Hirsau), war damals den sozialen und wirtschaftlichen Nöten nicht beizukommen. Und besser ist immer zuviel Erbarmen in der Welt als zuwenig, zuviel Liebe als zuviel Berechnung. Am klösterlichen Vorbild hat sich auch die Liebesgesinnung der Weltleute entfacht. Ohne selbstvergessene, opferbereite Caritas konnte sich das Frühmittelalter schließlich keinen Heiligen denken; so wesentlich gehörte Caritas zum Stil des frühmittelalterlichen Menschen und Christen.

Auch andere Seiten des frühmittelalterlichen Lebensstiles wurden vom benediktinischen Kloster her geformt. Der Deutsche jener Frühzeit war noch nicht von einer höheren Sitte geschult. Er war noch ein gut Stück Natur, rauh von Sprache, ungelenk im Verkehr, derb in seinen Gewohnheiten, triebhaft in seinen Lebensäußerungen, unbeherrscht in Essen, Trinken, Liebe, stets bereit, Beleidigung und Beeinträchtigung mit Gewalt zurückzuweisen, mit Gewalt auch zu nehmen, was man seinem Begehren vorenthielt. Wie ganz anders benahmen sich diese schwarzen Mönche, wenn man sie so sah bei ihrem feierlichen Gottesdienst, bei ihrer Feldarbeit, bei ihren gemeinschaftlichen Mahlzeiten, im Umgang mit ihren Gästen, ihren Hörigen. Hier war alles Beherrschtheit, Maß, Würde, Ordnung, Unterordnung der Jüngeren unter die Älteren, der Brüder unter den Abt, aller unter die Vorschriften der Regel. Dieses beherrschte und dabei sichere Benehmen konnte seinen Eindruck auf die Laienwelt nicht verfehlen. Zuviel Willenskraft lag hinter ihm. Als Zöglinge benediktinischer Schulen wurden zudem die Söhne und Töchter vieler edler oder freier Familien an benediktinische Lebensart gewöhnt. Durch die Gebetsverbrüderungen, von denen wir noch zu reden haben, nahmen viele Laien

geistig am Leben der Mönche teil. So wird es uns nicht wundern, auch im äußeren Auftreten des Deutschen mehr und mehr eine gewisse Zucht, Beherrschung, Sittigung zu beobachten, die freilich nicht in jedem Fall echt, d. h. Ausdruck einer gewandelten inneren Haltung sein muß. Aber es wird nun auch in Laienkreisen Sitte, seine Unwürdigkeit zu beteuern, wenn man zu einem höheren Amt berufen wird. Es gehört sich nun, mit Ausbrüchen des Schmerzes, des Zornes, der Freude an sich zu halten. Man schweigt wie der Mönch. Man beugt das Knie und vergißt Tränen der Reue, wenn man vor seinem Herrn ein Unrecht abzubitten hat. Auch der Höchstgestellte wirft sich, will er eindringlich etwas erflehen, auf den Boden, wie Heinrich II. auf jener Frankfurter Synode vom Allerheiligentag 1007, als er die Zustimmung der versammelten Bischöfe zur Errichtung des Bamberger Bistums erreichen wollte. Auch der Höchstgestellte erscheint, will er Sühne leisten, barfuß und im Büßergewand vor der kirchlichen Obrigkeit. Der Mann bezeugt dem Höheren, dem Älteren, der Frau Ehrfurcht. Die in der ritterlichen Gesellschaft so hochgefeierte Tugend der „Maze" war bereits in St. Benedikts Regel („omnia autem mensurate fiant") vorgeschrieben und im Kloster vorgebildet. Die edelste und segensreichste Frucht der Sittigung des mittelalterlichen Menschen wird immer die „Treuga Dei" bleiben, zu der der hochgemute Geist von Cluny drängte und befähigte und der sich schließlich auch deutsche Könige und Ritter verschrieben. Der Friede, der innerhalb der Klostermauern Lebensatem war und der die wilden und von der Wildheit so sehr bedrohten Gemüter übermächtig anzog, schickte sich an, in die Welt zu ziehen. Freilich — er fand hier keine bleibende Heimstatt.

Im Frieden des benediktinischen Klosters erwachte auch die deutsche Wissenschaft. Ihre Erweckung und ihre erste schöne Blütezeit, die noch im 8. Jahrh. einsetzte und bis ins 12. währte, ist nahezu ausschließlich geknüpft an Männer und Stätten benediktinischer Observanz. Immer wird das Auge des Historikers mit Freude und Bewunderung auf jenen frühlingsfrischen Jahrhunderten ruhen. Das war die Zeit der universalen Geister vom Schlag eines Hrabanus Maurus, der heute noch den Ruhm genießt, der erste deutsche Gelehrte gewesen zu sein, eines Notker Teutonicus, dem man nachsagte, seit Menschengedenken habe es keinen gelehrteren Mann gegeben als ihn („nostrae memoriae hominum doctissimus"). Das war die Zeit jener unendlich fleißigen benediktinischen Geschichtsschreiber, deren Namen der Historiker gleichviel welcher Richtung mit Dank und Ehrfurcht nennt, weil sein eigenes Forschen und Wissen zu einem wesentlichen Teil auf ihrem Grund baut — Rudolf von Fulda, Regino von Prüm, Widukind von Korvey, Hermann der Lahme von der Reichenau, Ekkehard IV. von St. Gallen, Lampert von Hersfeld, Bernold von Konstanz, Frutolf von Michelsberg, Ekkehard von Aura, Theodorich von Echternach, Arnold von Lübeck, Otto von St. Blasien, ein paar nur aus der kaum übersehbaren Schar jener schwarzen Mönche, die mit hingebungsvollem Fleiß und ehrfurchtstiefem Sinn Weltchroniken, Klosterannalen, Stammesgeschichten, Heiligenleben schrieben. Das war die Zeit jener Benediktinertheologen, die sich alle erdenkliche Mühe gaben, sich und ihren Mitbrüdern das Verständnis des biblischen Wortes, der Lehrüberlieferung der Väter, der Satzung der Kirche zu erschließen,

die Zeit eines Williram von Ebersberg, eines Regino von Prüm, eines Hrabanus Maurus, auf dem man in beinahe jeder Spalte der Wissenschaftsgeschichte stößt. Auch in der Geschichte der Naturwissenschaft, wenngleich ihm hier den Rang später streitig gemacht hat seine vielbewunderte Ordensgenossin Hildegardis vom St. Rupertsberg, die man unbedenklich als die Begründerin einer wissenschaftlichen Naturgeschichte in Deutschland ansehen darf. Mag die Wissenschaft all dieser Geistespioniere auch vorwiegend sammelnd, bewahrend, abhängig von Autoritäten gewesen sein, jedes geistige Werden muß einmal durch diese Periode der Schulung hindurchgehen, und da und dort, so eben bei St. Hildegardis, sehen wir bereits das selbständige Fragen und Antworten am Werk.

Zu ganz besonderem Dank fühlt sich den Benediktinern jener Tage die deutsche Sprach- und Literaturgeschichte verpflichtet. Bei ihnen müssen wir uns befragen, wollen wir über die Gestalt der althochdeutschen Sprache etwas wissen. Und wenn wir die Entwicklung des Althochdeutschen zur Kultursprache verfolgen, stoßen wir ebenfalls immer auf sie. Es waren die Forderungen der Seelsorge und des Unterrichts, die die Benediktiner veranlaßten, sich mit der Sprache des Volkes zu befassen. Dem Volk hatten sie die Wahrheiten des Christentums und den Gebetsschatz der Kirche zu vermitteln. Das ging nur in seiner Sprache. Die deutschen Schüler, die man ihnen in die Schule schickte oder als Oblaten übergab, hatten sie mit dem Latein vertraut zu machen. Latein mußten auch jene Deutschen lernen, die, schon erwachsen, Mönche werden wollten. Denn Latein war die Sprache der Liturgie. So hieß es Brücken schlagen vom Lateinischen zum Deutschen. Die ersten dieser Brücken waren die Verbalglossen, in der Weise angelegt, daß über lateinische Wörter die entsprechenden deutschen geschrieben wurden oder daß regelrechte Wörterbücher, sei es in alphabetischer, sei es in sachlicher Anordnung hergestellt wurden. In Bayern entstand um 800 bereits eine Art Handwörterbuch für Reisende, die aus dem romanischen Westen oder Süden Deutschland aufsuchten; eine Fuldaer Handschrift hat uns dies kulturgeschichtlich wertvolle Reiseglossar aufbewahrt. Mit deutschen Glossen wurden besonders häufig die biblischen Bücher versehen, des weiteren die kirchlichen Kanones, dazu einzelne vielgelesene Väterschriften, wie die des großen Gregorius, oder antike Dichtungen, wie Vergilius. In Fulda, St. Gallen, Reichenau, Murbach, St. Emmeram, Tegernsee, Benediktbeuern, Werden a. d. Ruhr ließ man sich diese damals immerhin noch recht mühsame Arbeit besonders angelegen sein. In den gleichen Klöstern machte man sich dann auch an die Übersetzung ganzer lateinischer Stücke. Immer mutiger schritt man nach Überwindung der ersten Schwierigkeiten auf diesem Weg vorwärts. Übersetzte man zuerst die sog. Tauffragen, d. h. jene Fragen, die vor Spendung der Taufe an den Täufling gerichtet wurden, weiter das Vaterunser, das Apostolische Glaubensbekenntnis — die frühesten Übersetzungen dieser beiden wichtigen Stücke sind uns aus St. Gallen (um 790) überliefert —, Erklärungen des Vaterunsers — in Weißenburg ist eine solche um 790 entstanden —, Beichtformeln, so machte man sich in Murbach (?) um 770 bereits an die Verdeutschung der Schrift Isidors von Sevilla „De fide catholica contra Judaeos", in Reichenau zu Anfang des 9. Jahrh. an die Benediktinerregel, an ambrosianische Hymnen, in St. Gallen (?) zur selben

Zeit an eine Übertragung des Psalteriums. Eine Mondseer Handschrift aus dem Beginn des 9. Jahrh. enthält u. a. die Übersetzung einer Predigt St. Augustins. In Fulda entstand zu Hrabans Zeit, vielleicht sogar auf seine Anregung hin, eine Übersetzung der Evangelienharmonie des Syrers Tatian. Von ihr wie auch von Hrabans Matthäuskommentar zeigt sich die sächsische Helianddichtung beeinflußt, so daß man annehmen darf, der Helianddichter habe in Fulda seine Schulzeit verlebt. Fulda hat auch das Verdienst, das Hildebrandslied (um 800) aufgezeichnet zu haben, wie eine St. Emmeramer Handschrift aus dem Anfang des 10. Jahrh. das christliche Weltuntergangslied (Muspilli) und eine Wessobrunner Handschrift aus dem Anfang des 9. Jahrh. das christliche Weltschöpfungslied, das sog. Wessobrunner Gebet (P. Suso Brechter O.S.B. glaubt als Heimat der Handschrift Kloster Staffelsee erweisen zu können), überliefert hat. Den Höhepunkt der Übersetzungstätigkeit stellt nach Zahl und Gehalt und Bedeutung jener St. Gallener Mönch dar, dem man aus diesem Grund seinen Beinamen gegeben hat, Notker Teutonicus (geb. um 950, gest. 1022). An die schwierigsten Texte wagte sich sein Übersetzungseifer heran. So übertrug er, vornehmlich im Dienst des Unterrichts, des Boethius 5 Bücher „De consolatione philosophiae", des Aristoteles Kategorien und Perihermeneion, des Martianus Capella Roman „Hochzeit des Merkurius mit der Philologie", Catos Distichen, Vergils Bukoliken, dazu das Psalterium und den Jobkommentar Gregors des Großen. Es kostete keine geringe Mühe, deutsche Bezeichnungen für die vielen philosophischen Fachausdrücke der Antike zu finden. Die Germanisten und die Latinisten sind sich aber einig, daß Notker der gewaltigen Schwierigkeiten in überraschender Weise Herr geworden ist und daß er mit seinem kühnen Unterfangen der Entwicklung und Verfeinerung der deutschen Sprache einen einzigartigen Dienst erwiesen hat. Einen Nachfolger hatte Notker Teutonicus in dem Ebersberger Abt Williram, der um 1060 das Hohelied in leoninische Hexameter umgoß und dazu eine deutsche Übertragung und Erklärung bot.

In der deutschen Dichtkunst hat einen Ehrenplatz der Weißenburger Benediktiner Otfrid mit seinem Gedicht vom heiligen Krist, das an Unmittelbarkeit der Anschauung und Kraft der Empfindung zwar dem Heliand nachsteht — es ist zu viel mit gelehrtem Wissen beschwert, auch nicht in einem Zug niedergeschrieben; aber es gleitet doch weit flüssiger und leichter als der Heliand dahin. Und diesen Vorzug verdankt das Gedicht dem Endreim, den Otfrid durchgehends anwendet. Er ist ja nun wohl nicht seine Erfindung. Aber durch ihn ist er in der deutschen Dichtung heimisch geworden und hat schließlich dem altgermanischen Stabreim das Vorrecht streitig gemacht.

Leichter allerdings als deutsche Gedichte flossen den Mönchen damals lateinische Verse in die Feder. Hier hatten sie Vorbilder an den antiken Dichtern, die sie von Jugend auf studierten. Hier kam ihnen eine lange, kaum unterbrochene Überlieferung zu Hilfe. Hier hatten sie ständige Übung von der Schule her. Denn Verse zu machen wurden die Schüler so gedrillt, daß es beinahe aus dem Stegreif ging. Wie eine kaum überschaubare Flut wogt die Fülle der lateinischen Gedichte und Gedichtlein dahin, die in jenen Jahrhunderten in deutschen Klöstern geschmiedet wurden. Das meiste ist formale Künstelei. Aber doch ragt aus der großen Flut einiges auf, auf dem der Glanz echter Dichtung und unvergänglicher

Jugend leuchtet, Perlen, die die Woge emporgetragen hat. Nach der Reichenau, nach St. Gallen, nach Tegernsee, nach Gandersheim blickt man, wenn man von großer lateinischer Dichtung des frühen Mittelalters spricht. Auf der Reichenau ist's Walahfrid Strabo, der uns in seinem urechter Naturliebe entquellenden „Liber de cultura hortorum" eine dichterisch reizvolle Schilderung des Klostergartens schenkt, in der „Visio Wettini", der Jenseitsvision seines Lehrers Wetti, zum Vorläufer des Dichters der Divina commedia wird, in seinen „Versus de imagine Tetrici" sogar poetische Kritik an der kirchlichen Weitherzigkeit des großen Karl übt; Ludwig der Fromme sagte ihm mehr zu. In St. Gallen hat der liebenswürdige Notker Balbulus mit seinen flüssigen Sequenzen das Muster für eine ganze Gattung liturgischer Poesie geschaffen. In Tegernsee hat Froumund, der wanderfrohe, witzige Poet, zeitgenössischen Stimmungen Ausdruck verliehen. Dort wurde uns mit dem „Ruodlieb" der erste Roman des Mittelalters geschenkt, dort wurde der mächtig packende „Ludus de Antichristo" gedichtet und gespielt, dort sang der „Metellus" seine Preislieder auf den Klosterheiligen Quirinus, die „Quirinalia". Der Ruhm Gandersheims und die ansprechendste Gabe des Benediktinerinnenordens ist Hrotsvith, die „erste deutsche Dichterin", die gestaltungskräftige Dramatikerin, in deren Gedicht vom Fall und der Bekehrung des Vizedominus Theophilus bereits das Faustproblem anklingt. Was in der Dichtung der kommenden Zeit Weltbedeutung erlangt, in den Benediktinerklöstern der deutschen Frühzeit keimt es leise auf.

Den wichtigsten Beitrag zur Grundlegung einer deutschen Kultur leisteten die Benediktinerklöster damals durch ihre Schulen. Der Schule ihre Aufmerksamkeit zu widmen ergab sich aus innerklösterlichen Erfordernissen. Die pueri oblati mußten für den liturgischen Gottesdienst und den Chorgesang herangebildet werden. Außerdem sollten sie die Gezeiten für die kirchlichen Festtage berechnen können. Latein, gründlich Latein, Musik, Astronomie, Mathematik — das mußten daher die Grundfächer der Benediktinerschule werden. Als ein Teil der „artes liberales" waren diese Wissenszweige — auch Musik galt als solcher — bereits in den Schulen des römischen Reiches gelehrt worden. Das römische System wurde denn auch von den Benediktinern übernommen. Seine Brauchbarkeit war im angelsächsischen Missionsgebiet bereits erprobt. Es konnte daher ohne wesentliche Änderung auf deutschen Boden verpflanzt werden. Mächtigen Ansporn gaben dem benediktinischen Schulwesen des Festlandes Karls des Großen Pfalzschule und vor allem seine „Epistola de litteris colendis" (zwischen 780 und 800 erlassen), die neben den Kathedralen auch die Klöster verpflichtete, sich der geistigen Ausbildung derer anzunehmen, „die durch Gottes Gnade lernen könnten". So öffneten sich die Benediktinerschulen auch jenen Kindern, die nicht den Habit begehrten. Neben die „schola interna" trat die „schola externa", beide unter der Oberleitung des Magister principalis. Trotzdem die Klosterschulen die Zucht strenger oder, genauer, noch strenger handhabten als die Stifts- und Domschulen, wurden sie doch sehr gerne besucht. Manche Klosterschule hatte zu Zeiten geradezu abendländischen Ruf, vor allem Fulda, wohin Hrabanus Maurus die hohe Tradition seines Meisters Alchvine verpflanzte und wo dann ein ganzes Geschlecht von bedeutenden Schulmeistern heranwuchs, des weiteren die Reichenau, wo Walahfrid

Strabo, der gemütvolle und phantasiereiche Alamanne, und später der grundgütige und geschickte Hermann der Lahme unterrichteten, St. Gallen mit seinen Notkern, Ekkeharden, jeder eine Persönlichkeit für sich, voll von Wissen, verständig von Sinnen, reich von Gemüt, auch nicht ohne Humor. Erlahmte einmal ein Kloster im Schuldienst, dann blühte ein anderes auf, als ob es schon auf seinen Anruf gewartet hätte, Tegernsee, St. Emmeram, Hersfeld, Prüm, Korvey. Zumeist lag's ja an einer bedeutenden Lehrerpersönlichkeit, wenn eine Klosterschule zu Blüte und Ruhm gelangte, genau so wie im Zeitalter der Universitäten, deren Glanz die Klosterschulen schließlich in Schatten drängen sollte. Auch die Frauenklöster unterhielten Schulen. Gandersheim und Quedlinburg wurden unter der Leitung ihrer gelehrten Äbtissinnen aus königlichem Geblüt zu weitberühmten Bildungsstätten; in der Quedlinburger Klosterschule ist Hrotsvith herangereift. Wohl war das Ziel des klösterlichen Unterrichts zu einem guten Teil ein formales und kirchliches. Allein die Schüler lernten doch vieles, was sie im Leben brauchten, Urkunden abfassen, Testamente, Verträge aufsetzen, den Verstand für geistige Auseinandersetzungen schärfen, klar und folgerichtig denken, sie wurden mit den Grundgesetzen der Erdmessung vertraut, sie erhielten, soweit es die damalige Wissenschaftslage überhaupt zuließ, Einblick in das Naturgeschehen, in den Aufbau der Erde und in den Lauf der Gestirne. Die ersten Schritte in der Profanwissenschaft wurden versucht, zaghaft, unsicher. Aber immer fester wurde der Schritt — und das nächste Zeitalter erlebte bereits einen Albertus Magnus. Der Schuldienst erforderte eine Vermehrung der klösterlichen Bibliotheken und diese einen Ausbau der Schreibstuben. Es ist eine Kulturleistung ersten Ranges, die damals in den stillen Schreibstuben der deutschen Benediktinerklöster zu Fulda, St. Gallen, Tegernsee, Niederaltaich, Hirsau, St. Emmeram, Seeon, Staffelsee, Reichenau, Benediktbeuern, Wessobrunn vollbracht wurde. Wer die Handschriften, die im frühen Mittelalter aus diesen Klöstern hervorgingen, kennt mit ihrer sauberen, klaren, gefälligen Schrift, ihrem liebevoll gemalten, vielfach hochkünstlerischen Schmuck, ihren mitunter einzigartigen Einbänden, ihrer sorgfältigen Textwiedergabe, der hat nur ein Gefühl für die Schreibtätigkeit dieser Mönche, das der Bewunderung und des Dankes, mag er sich sonst zu den Klöstern stellen, wie er will. Es ist eine zu bekannte Tatsache, als daß man darüber lange zu reden bräuchte: von vielen und bedeutsamen Werken der antiken Denker und Dichter, so von der Germania des Tacitus, hätten wir keine Zeile, wären sie nicht damals von deutschen Mönchen abgeschrieben worden. Und was haben es sich manche Klöster kosten lassen, um aus England oder Italien eine brauchbare Vorlage für die Abschrift eines ihnen wichtigen Werkes zu erhalten! Es glühte echte wissenschaftliche Leidenschaft in diesen Söhnen St. Benedikts. Aber auch in seinen Töchtern; denn auch in Frauenkonventen wurden mit allem Fleiß und aller Geschicklichkeit, deren Frauenhände fähig sind, Handschriften hergestellt, vor allem Psalterien, die ja für den Chor gebraucht wurden. Leukardis in Mallersdorf und Diemod in Wessobrunn können es getrost aufnehmen mit den Sintram (St. Gallen), Trutolf, Timon, Herold (Michelsberg), Ludwig (Wessobrunn), Chuonradus philosophus (Scheyern). Bis zu Tränen gerührt waren die Brüder Pez, als sie 1717 in Wessobrunn die Menge der von Diemod so zierlich geschriebenen Bücher sahen.

Und wie beglückt und stolz waren die Klöster, wenn sich ihr Armarium immer stärker füllte, wenn sich Bibeln, Väterschriften, alte Klassiker, liturgische Bücher aneinanderreihten, wenn sich gar solche Kostbarkeiten wie der Codex argenteus Ulfilas einfanden (Werden a. d. Ruhr)! Wir begreifen, daß die Mönche ihre Codices an Ketten legten! Claustrum sine armario castrum sine armamentario, monachus sine libris miles sine armis, sagte man sich in den Klöstern und leitete daraus die Verpflichtung ab, das geistige Arsenal nach bestem Vermögen zu bestellen. Was man einem Irseer Abt des 18. Jahrh. (Bernhard Beck, 1731—1765) nachrühmte: „in sumptus praecipue literarios vel maxime prodigus", konnte man schon im frühen Mittelalter von vielen Äbten sagen. Kostbare Silbergeschirre gab Abt Bertram von St. Godehard in Hildesheim hin, um Bücher einzutauschen, und dankbar hob er die Hände zum Himmel, wenn wieder ein neues Buch kam. 400 Handschriften zählte die Reichenau bereits zu Beginn des 9. Jahrh. Wenn die Fuldaer Annalen von ihrem großen Abt Hrabanus Maurus berichten, er habe der Bibliothek eine solche Menge von Büchern zugeführt, daß sie kaum gezählt werden könnten, so ist das eine stilistische Übertreibung; allein daß die Fuldaer Bibliothek zu Hrabans Zeiten sehr reich bestellt war, das wissen wir durch Hrabanus selbst und durch die erhaltenen Fuldaer Bibliotheksverzeichnisse. Welche handschriftlichen Schätze die alten Benediktinerklöster bargen, das sieht man aus den Beständen unserer staatlichen Bibliotheken, die sich bei der Säkularisation mit den Codices alter Klosterbibliotheken aufgefüllt haben. Trotz vieler Verluste sind aber heute noch alte benediktinische Klosterbibliotheken Schatzkammern frühmittelalterlicher Handschriften, ein Goldland für die Forscher.

Der Mensch des frühen Mittelalters und gar der Mönch stand zum geschriebenen Wort in einem wesentlich anderen Verhältnis als der spätere Mensch, der nicht mehr wußte, was es Mühe kostet, ein Buch zu schreiben. Für das Empfinden des frühmittelalterlichen Menschen war das geschriebene Wort der Vergänglichkeit entrückt, es hatte gleichsam Teil an der Ewigkeit.

„Nullum opus exsurgit", dichtete Hrabanus,
„quod non annosa vetustas
Expugnet, quod non vertat iniqua dies.
Grammata sola carent fato mortemque repellunt,
Praeterita renovant grammata sola biblis".

Ehrfurcht führte daher dem klösterlichen Schreiber die Feder und die „caelica regna" hoffte er „pro penna" einzutauschen. Ehrfurcht schuf auch die Werke der benediktinischen Kunst. Daß die deutsche Kunst unter benediktinischer Hand erwachte und heranreifte, bestreitet wohl niemand. Die Münster von Maria-Laach, St. Michael in Hildesheim, Maursmünster, Alpirsbach, Reichenau, Ellwangen, Brauweiler, Sponheim, Königslutter, Gernrode, Gandersheim reden eine zu wuchtige Sprache. Selbst die Ruinen von Hersfeld, Murbach, Disibodenberg, Hirsau künden noch laut von der Majestät benediktinischer Baugesinnung in deutscher Frühzeit. Noch wuchtiger, noch bezwingender muß die Sprache dieser Denkmäler geklungen haben zu der Zeit, da sie entstanden. Denn solche Bauten hatten die

Menschen jener Tage noch wenige geschaut, jedenfalls nicht in den abgelegenen Gegenden, in denen sich die Mönche niederließen. Hier stand zum ersten Male monumentale Kunst vor ihrem Auge, Kunst, wie für die Ewigkeit geschaffen. Von hier mußte kraftvolle Anregung ausgehen. Gewiß sind diese Bauten nicht ausschließlich Werke klösterlicher Hände. Es werden an vielen von ihnen weltliche Baumeister und Maurer mitgewirkt haben, vor allem auch Klosterhörige. Immerhin wissen wir, daß manches Kloster einen baukundigen Mönch hatte, St. Gallen im 8./9. Jahrh. einen Winithar, einen Tutilo, Tegernsee einen Edemaram, St. Ulrich einen Reginbald, Niederaltaich einen Konrad. Niederaltaichs Mönche standen im 11. Jahrh. überhaupt im Ruf, sich vorzüglich aufs Bauen zu verstehen. Aber war's um Baumeister und Gehilfen bestellt wie immer, die Form gab dem Bauwerk doch der benediktinische Geist. Der aber forderte, daß der Tempel des Herrn aller Herren machtvoll emporrage über jeden anderen Bau, daß sich in seiner Erhabenheit der himmlische Palast spiegle und daß das Gotteshaus vor allem Raum biete für den gemeinsamen feierlichen Gottesdienst der großen Mönchsgemeinde. So wandelte sich unter den Händen der Benediktiner, und gerade der deutschen, das altchristliche Sakralschema folgerichtig zur kreuzförmigen Basilika, bei der der Hauptton auf dem liturgischen Raum (Apsis, Chor, Querschiff, Krypta) lag. Cluny und Hirsau haben diesen Raum entsprechend der Bereicherung der liturgischen Feier noch mehr ausgestaltet. Bei der Bedeutung, die das Benediktinertum im kirchlichen Leben hatte, wurde die benediktinische Bauform schließlich maßgebend auch für bischöfliche und andere Kirchen. Auch das mittelalterliche Klaustrum ist eine Schöpfung der Benediktiner, erwachsen allerdings auf antiker Grundlage.

Ebenso mächtig wie seine äußere Erscheinung muß die innere Ausgestaltung des benediktinischen Gotteshauses Auge und Herz der Menschen jener Tage angezogen und die Hand des Künstlers zur Nachformung angeregt haben, so vor allem die großlinigen, eindrucksstarken Wandmalereien, wie sie Reichenau und Echternach im 10./11. Jahrh., Prüfening im 12. Jahrh. boten; die plastischen Schöpfungen, besonders die erstaunlich kunstreichen Elfenbeinschnitzereien, in denen Tutilo von St. Gallen gefeierter Meister war; die einzigartigen Goldschmiedearbeiten, Reliquiarien, Kronleuchter, Kreuze, Bucheinbände, Kelche, wie sie in vielen Klöstern zu sehen waren, in St. Emeram, St. Maximin/Trier, St. Pantaleon/Köln, teilweise Schöpfungen von klösterlichen Künstlern (Eilbert); die Glasgemälde — St. Emmeram und Tegernsee hatten in diesem Fach einen großen Namen —; die Glocken, wie sie früh schon in St. Gallen durch Tancho gegossen wurden; die Orgeln, die bereits im frühen Mittelalter auf der Reichenau und in St. Gallen die Feierlichkeiten des gottesdienstlichen Geschehens erhöhten. Falls jener Presbyter Theophilus, der Verfasser des vielbenützten kunsttechnischen Handbuches „Diversarum artium schedula", einer Person ist mit dem Goldschmied-Mönch Rogker von Helmarshausen a. d. Diemel (um 1100) — die Personengleichheit wurde in neuerer Zeit in Frage gestellt —, dann wäre es wieder ein Benediktinermönch gewesen, der das ganze folgende Mittelalter in den Grundbegriffen und Grundfertigkeiten der verschiedensten kunstgewerblichen Zweige unterwiesen hat.

Künstlerisches Gestalten, Unterricht, Wissenschaftspflege, Bücherabschreiben — alles war im benediktinischen Kloster, zum mindesten grundsätzlich, einem letzten Ziel zugeordnet, der „Gloria Dei". Gloria Dei — Glaube, Dank, Jubel war auch das Beten und Psallieren der Mönche im Gotteshaus. Betrachtete sich die benediktinische Kirche, nachdem einmal die Mission ihre Aufgabe erfüllt hatte, nicht als Leutkirche, die Liebe des schlichten Menschen gehörte doch diesem Gotteshaus, in dem der Gottesdienst weit würdiger, feierlicher, großartiger vor sich ging als in seiner meist recht kleinen und bescheidenen Leutkirche, deren Pfarrer vielleicht nicht einmal richtig singen konnte. Bei Tag und Nacht, zu genau bestimmten Stunden Psalmengesang, Lesungen, Hymnen, Gebete in rhythmischem Wechsel, feierliche Prozessionen, an hochfestlichen Tagen, wie zu Weihnachten, Dreikönig, Ostern, im Anschluß an die Liturgie geistliche Spiele, triumphale Einholung von Heiltümern, große Gnadentage — was gab es da zu erleben für ein Geschlecht, dessen Tage in ewigem, werktäglichem Gleichklang dahinflossen! Und die Mönche — standen sie nicht, nachdem sie der Welt abgesagt und sich mit Leib und Seele dem Herrn verlobt hatten, dem Himmel mit all seinen Gnaden näher als der gewöhnliche Mensch, näher als der Leutpriester, der so sehr wie sie selbst der harten, unseligen Erde verknechtet war? Wenn der Mönch Gott oder einen Heiligen um Gnade anflehte, wenn er sich aus Erbarmen mit der Not eines anderen ein besonderes Kreuz auflud, wenn er über ein krankes Kind den Segen sprach, wenn die ganze Mönchsgemeinde eine Familie in ihre immerwährenden Gebete und Opfer einschloß, da konnte der Himmel sich nicht verschließen, da mußte man des Heiles gewiß sein! So trachteten Herr und Knecht, Frau und Magd durch irgendeine Gabe, sei es Geld oder Gut, in die „societas" eines Klosters aufgenommen und in die klösterlichen Verbrüderungs- und Totenbücher, die „libri vitae" und die „necrologia", zu dauerndem Gedächtnis eingeschrieben zu werden. Wieviel man auf diese klösterlichen Gebetsverbände gab, sieht man aus dem Reichenauer Verbrüderungsbuch (9. Jahrh.), das bis zu 40 000 Namen anwuchs und neben mächtigen Herren so geltungslose Leute wie leibeigene Mühlknechte verzeichnet. Im 9. Jahrh. bereits eingebürgert, wurden die Gebetsverbrüderungen in kluniazensischer Zeit, im 11./12. Jahrh., zu einer beinahe allumfassenden Organisation und zogen immer mehr Menschen in den Bannkreis benediktinischer Frömmigkeit.

Von den benediktinischen Mönchen lernten daher Geistliche und Laien so recht beten. Dies Gebet war Gemeinschaftsangelegenheit, war Liturgie. Vorwiegend liturgisch blieb denn auch die frühdeutsche Frömmigkeit. Der Laie war weniger Mitwirkender als Teilhaber, Zuhörer, Zuschauer beim Gottesdienst. Allerdings haben die deutschen Mönche die übernommene römische Liturgie nicht als ganz unantastbares Gefüge betrachtet, sondern sie nach ihren Bedürfnissen geändert, sie vor allem mit der Lyrik der Hymnen, Sequenzen, Tropen, Antiphonen bereichert, aufgelockert. Und mancher Hymnus, der erstmals in deutschem klösterlichem Chor erklang, ist zum Gemeingut aller Zeiten geworden. Sooft wir's hören, heute noch erhebt uns das gedankentiefe „Veni, Creator Spiritus", das wohl Hrabanus Maurus gedichtet hat, das gemütstiefe „Alma redemptoris Mater", das vertrauensvolle „Salve, regina" — beide Hymnen wohl auf

der Reichenau beheimatet. Erst jüngst wurde uns auch gezeigt, daß das Gebetbuch für Priester und Laien seine Heimat im benediktinischen Kloster habe.

War die benediktinische Frömmigkeit als „Gloria Dei" auch wesentlich theozentrisch, sie zollte doch, wie schon die angeführten Hymnen zeigen, den Getreuen des Herrn, den Aposteln, Martyrern, den Heiligen überhaupt reiche Liebe und Verehrung. Auch hier ist ihr die Laienfrömmigkeit gefolgt. Die „deliciae Benedictinorum", Maria, wurde auch den Laien über die Maßen wert. Und freudig hat das deutsche Volk jene Heiligen bei sich aufgenommen, die aus deutschen Benediktinerklöstern hervorgegangen sind, Bonifatius, Willibald, Walpurgis, Magnus, Otmar, Ansgar, Irmengardis, Godehard, Wolfgang, Hildegardis, und ihrer aller Vater und Lehrmeister St. Benedikt, dem sich bereits Kaiser Heinrich II. besonders verbunden fühlte. In vielerart Nöten hat das deutsche Volk zu diesen Benediktinerheiligen seine Zuflucht genommen, in Krankheiten zu Benedikt, Walpurgis, Wolfgang, im Sterbestündlein zu St. Benedikt, „dem Wall wider die Fallstricke Satans", in den Sorgen um Stall und Feld zu Magnus. Dem Schutz Benedikts hat das Volk gerne die Schulkinder unterstellt. Ihn haben sich auch die Rotgießer und Kupferschmiede zum Patron erkoren. Schirmherr der Schneider und Feilenhauer war Bonifatius, der Hirten, Zimmerer, Holzhauer, Schiffsleute Wolfgang. Bauernpatronin war Walpurgis. Auch St. Benedikt stand im bäuerlichen Heiligenkalender; begann doch mit seinem Festtag der Frühling und die Zeit der Bauernarbeit. Länder und Städte haben benediktinische Heilige zu ihren Schirmherrn erhoben. Benediktuspfennig, Otmarswasser, Magnusstab, Wolfgangsamulett, Walpurgisöl, Scheyrerkreuz — wie viel Hoffnung und Vertrauen hat das deutsche Volk auf diese benediktinischen Heilmittel gesetzt. Aber auch viele von jenen Heiligen, deren Reliquien damals Benediktinerkirchen bargen, sind unters Volk gegangen. So kommt es, daß wir so seltsame Heilige wie Quirinus, Castulus, Tertulin, Gordian und Epimach als deutsche Kirchen- und Namenspatrone finden, und daß sich mancherlei frommes Brauchtum an sie und ihren Festtag knüpfte. Das Tegernseer Quirinusöl galt noch bis ins späte 18. Jahrhundert herein als großes Heiltum. Zu vielen Benediktinerkirchen haben sich, eben weil sie wundertätige Heiltümer bargen, bereits im frühen Mittelalter Wallfahrten entwickelt, so zu Unserer Lieben Frau in Einsiedeln, zu St. Bonifatius in Fulda, zu St. Sebastian in Ebersberg, zu Udalrich und Afra in Augsburg, zu Quirinus in Tegernsee, zum Heiligen Kreuz in Scheyern, Wiblingen, Donauwörth, zum Heiligen Blut in Weingarten. Mit all dem hat das Benediktinertum die frühmittelalterliche Frömmigkeit wesentlich bestimmt.

Die Pilgerfahrt war dem mittelalterlichen Menschen zu einem guten Teil Buß- und Sühneleistung, ein Opfergang. Sie stand damit im Dienst der seelischen Läuterung, der Aszese. Auch hier gab das Benediktinerkloster Weisung und Ansporn. Gewiß war St. Benedikts Stiftung nicht eine Aszetenvereinigung wie das östliche Cönobium. Immerhin — auch der Benediktiner tat sich Abbruch in Speise und Trank, er schwieg zuzeiten, trug einen Bußgürtel, legte sich um seiner Seele willen eine harte Arbeit auf. Wenn der Mönch der Bußleistung und der ständigen Selbstzucht bedurfte, sollte der Weltmensch, der ungleich mehr Gefahren ausgesetzt war,

ihrer entraten können? Sollte er freiwillige Abtötung nicht beinahe nötiger haben als der Mönch, dessen Leben ja ohnedies schon mit Dornen mehr durchsetzt war? Der Laie verstand von Anfang an den stillen Aufruf zur Selbstzucht, der von jedem Kloster ausging. In Zeiten aszetischer Hochspannung, wie sie Cluny und Hirsau heraufführten, hörte der Weltmensch fast noch williger als selbst der Mönch den Bußruf. Könige, Bischöfe, Adelige, Frauen, Jünglinge — in jedem Geschlecht und in jedem Stand finden wir Menschen, die sich um ihrer Seele Rettung willen hartes Fasten aufzwangen, Bußgewänder und Bußgürtel trugen, auf nacktem Boden schliefen, einen Stein zum Kissen, die sich unbarmherzig geißelten, der Welt entflohen und als Einsiedler unter den Tieren des Waldes lebten. Bischof Udalrich von Augsburg war nicht der einzige, der gegen Ende seiner Tage den Benediktinerhabit anzog, das Gewand der Buße und der Weltentsagung, zugleich das Unterpfand der Hoffnung auf ein seliges Ende und Gottes barmherziges Gericht. Denn der Weg des Mönches galt als der sicherere Weg des Heiles. Des Heiles teilhaft zu werden war auch dem Laien das Anliegen aller Anliegen, das Ziel aller Erdenmühe, schließlich der Inbegriff aller Kultur. Ja, nicht wenige warfen alles, was nach äußerer Kultur aussah, von sich und wählten ein Leben der Armut und der Verachtung, überboten gewissermaßen noch das benediktinische Ideal. Wohl mit eigenen Augen hat Bernold von St. Blasien gesehen, was er in seiner Chronik zum Jahre 1083 berichtet: In Menge drängten sich edle und gelehrte Leute zu den strengen Klöstern der Kluniazenser und der Hirsauer. Je höher ihr Stand in der Welt war, desto demütigender sollte die Arbeit sein, die sie sich im Kloster wünschten. Mancher, der Graf oder Markgraf gewesen war, hielt es für sein höchstes Glück, in Küche oder Badestube den Brüdern dienen oder auf dem Feld die Schweine hüten zu dürfen. Die Norm der benediktinischen Frömmigkeit war das allerdings nicht. Sie lag mehr auf der humanen Mittellinie.

An die 400 Jahre hatten die Benediktiner das deutsche Volk kulturell geführt. Vergleicht man die deutsche Kultur des ausgehenden 12. mit der des 8. Jahrhunderts, dann kann man ermessen, wie viel sie der benediktinischen Führung verdankt. Nun aber war die Stunde der Benediktiner abgelaufen. Der Schüler war unter ihrer Leitung zur Selbständigkeit herangereift und versuchte, seinen kulturellen Weg allein zu finden. Die Benediktiner hätten auch jetzt noch, im Zeitalter der beginnenden Laienkultur, ihren Einfluß behaupten können. Allein da hätten sie in die Märkte und Städte gehen und Volksseelsorger werden müssen. Das aber glaubten sie vor ihrer Regel nicht verantworten zu können. So traten andere Orden, die diese neue Aufgabe bejahten, an ihre Stelle, die Kanoniker, die Prämonstratenser und vor allem die Mendikanten. Die Benediktiner aber vereinsamten. Das Leben hinter ihren Mauern erstarrte, geistig, künstlerisch, monastisch, und nur weniges trugen sie im 13./14. Jahrhundert zur Entwicklung der deutschen Kultur bei.

Aus dieser Erstarrung riß die Benediktinerklöster oder doch einen erheblichen Teil von ihnen die Reform heraus, die das alte reine Ideal St. Benedikts erneut aufleuchten ließ, das „servitium Dei“ in Gebet und Arbeit. Geistige Arbeit wurde in den Kreisen der Kastler, Melker, Bursfelder Reformer wiederum als unerläßliche Verpflichtung erkannt. Und so fand die

große humanistische Welle, die von Italien her im 15./16. Jahrhundert durch Deutschland ging und das antike Geistesgut erneut aus den Verschüttungen emporhob, in den der Reform erschlossenen Benediktinerklöstern unschwer Eingang. Die reformerische und die humanistische Welle flossen zusammen, sich gegenseitig bewegend und verstärkend. Wiederum entstanden geistige, kulturelle Mittelpunkte in deutschen Benediktinerklöstern, in St. Ulrich, in Tegernsee, Ottobeuren, Melk, Füssen, Benediktbeuern, Weingarten, Wiblingen. Man bemühte sich wieder um sauberes, stilvolles Latein, um Kenntnis des Griechischen und Hebräischen, man knüpfte Verbindung zu den geistigen Größen der Zeit, zu Celtes, Reuchlin, Eurasmus, man richtete — so in Ottobeuren, St. Ulrich — Druckereien ein und wagte sich mit Erzeugnissen der klösterlichen Presse auf den damals so reich beschickten Büchermarkt. Auch die klösterlichen Schreibstuben belebten sich wieder, vor allem in St. Ulrich, wo Leonhard Wagner als Schreibkünstler glänzte, auch in Füssen, Wessobrunn. Man bereicherte die klösterlichen Bibliotheken. Man dichtete frisch drauflos — in Abt Ulrich Stöckel von Wessobrunn (1438—1443) erstand dem späteren Mittelalter einer der fruchtbarsten Rhythmendichter. Man versuchte sich in allerlei gelehrten Werken; manche Mönche, wie etwa Hieronymus von Mondsee, schrieben mehr als der Gewichtigkeit ihrer Schöpfungen zuträglich war; aber ein Mann wie Trithemius hatte seiner Zeit doch recht vieles zu sagen. Kurz, Ansehen und kultureller Einfluß des erneuerten Benediktinertums stiegen an.

Dem kulturellen Frühling folgte jedoch kein Sommer. Der Sturm der Reformation riß alle diese Blüten vom Baum. Im Bauernaufstand von 1525 wurden viele Benediktinerklöster aufs schwerste mitgenommen, namentlich auch solche, die sich am humanistischen Geistesleben eifrigst beteiligten, so Ottobeuren, Füssen, Irsee. Manche Klöster schlossen sich der Reformation an, andere wurden durch den Landesherrn der neuen Lehre zugeführt. Das monastische Ideal wurde verhöhnt, grundsätzlich in Frage gestellt. Nur wenige mehr wählten es sich als Lebensweg; Fultenbach hatte im Jahre 1548 außer dem Abt nur noch vier Mönche. Die Bekenntniskriege des 16./17. Jahrhunderts beengten die Klöster noch weiter, ja brachten manche von ihnen an den Rand des völligen Untergangs. In dem eben erwähnten Fultenbach befanden sich 1636 nur mehr der Abt und drei Mönche. Um so höher ist es anzuschlagen, daß auch in diesem dunklen Jahrhundert die Fackel der Kultur in deutschen Benediktinerklöstern nicht erlosch. Wie viel Mühe gaben sich in den Reformationsjahrzehnten die schwäbischen Äbte, eine Hochschule ins Leben zu rufen! Wie freudig hat der Ottobeurer Mönch Nikolaus Ellenbog, damals schon dem Tode geweiht, den Tag begrüßt, an dem sie in den Räumen seines Klosters endlich eröffnet werden konnte! Nichts hat er sehnlicher gewünscht, als selbst noch Schüler zu werden, um seine griechischen und hebräischen Kenntnisse vertiefen zu können. Die Stürme der Zeit gönnten dieser benediktinischen Pflanzung kein Gedeihen. Kraft und Leben und Glanz gewann der benediktinische Hochschulgedanke erst einige Menschenalter später in der Universität Salzburg, die unmittelbar vor Ausbruch des verheerenden Krieges (1617) ins Leben trat. Ende des 16. Jahrhunderts (1591—1597) unterhielt das verhältnismäßig kleine Thierhaupten wieder eine Druckerei.

Und mitten im Krieg — ein prachtvolles Beispiel benediktinischen Wissenschaftseifers! — schrieb der Anhauser Abt Carolus Stengel seine vielen gelehrten Bücher (69 lateinische, 26 deutsche, 20 Übersetzungen zählt man), unbeirrt von den Schicksalsschlägen, die ihn selbst und sein Kloster Anhausen trafen. Ebensowenig ließ sich sein Weingartener Ordensbruder Gabriel Bucelin in seinen weitreichenden kirchengeschichtlichen und genealogischen Forschungen durch die Ungunst der Zeit behindern. Trotz Pest, Hunger, Krieg und sonstiger Not wandte der Füssener Abt Martinus Stempfle (1614—1661) über 8000 Gulden „pro studiis fratrum et bibliotheca" auf und vertiefte sich selbst angelegentlich in die Studien.

Männer wie diese stellen die Verbindung her zum s a e c u l u m a u r e u m benediktinischer Kulturarbeit, das mit dem glanzvollen Zeitalter des Barock zusammenfällt. Am Glanz dieses Jahrhunderts hat der Benediktinerorden, vor allem in Schwaben, Bayern, Österreich, Franken, der Schweiz einen ganz wesentlichen Anteil. An diese Zeit denkt vor allem, wer von benediktinischer Kulturleistung spricht. Und wer sich der Sonne dieser Tage freut, vor dessen Augen stehen die niemals genug gepriesenen Gotteshäuser von Weingarten, Ottobeuren, Ettal, Rott a. Inn, Neresheim, Zwiefalten, Melk, die fürstlich ausgestatteten Prälaturen dieser Stifte, ihre pompösen Kaisersäle, ihre Paradetreppen, die prachtvollen Bibliotheksbauten von Admont, Melk, Göttweig, Seitenstetten, Metten, Wiblingen, St. Gallen mit ihren überreichen Bücherschätzen, die bunt zusammengesetzten Kunstkabinette, die reizvollen Land- und Wallfahrtskirchen (z. B. Vilgertshofen), die Benediktinerklöster in ihrem Patronatsbereich erbauten, die unermüdlich fleißigen Benediktinergelehrten dieser Epoche, Desing, Forster, Gerbert, Mezger, Meichelbeck, Pez, Ziegelbauer, Leutner, Kropf, Zallwein, Schiegg, Ulrich Weiß, Ster, viele davon Mitglieder der Münchener Akademie, wahrhaft Unsterbliche im Reich des Geistes. Sie standen nicht viel unter den Maurinern, die deutschen Benediktiner von damals. Keine der Musen fehlte in dem Olympos, den in diesem 18. Jahrhundert beinahe jedes Benediktinerkloster darstellte. Da dichteten zu Kremsmünster Simon Rettenbacher, zu Wessobrunn Cölestin Leutner, da komponierten Gallus Zeiler zu Füssen und Meinrad Spieß zu Irsee. Da wurde jedes Fest — und wie viele gab es deren im Ring des Jahres! — durch eine pomphaft ausgestattete Komödie oder ein duftiges Melodram der Klosterschüler verherrlicht; denn so ziemlich jedes Kloster unterhielt im 18. Jahrhundert ein Gymnasium, wenn nicht gar eine theologische Lehranstalt. Kremsmünster, St. Emeram, Melk genossen als Schulen besonderen Ruf; Kremsmünster war zudem berühmt durch seine Sternwarte. Es entstanden benediktinische Akademien, 1752 eine Societas Litteraria Germano-Benedictina, 1788 eine Bavarica.

Die Hauptwissenschaft, die in den Benediktinerklöstern des Barock gepflegt wurde, war nun allerdings nicht die Theologie. Vor sie hatten sich, entsprechend der allgemeinen Zeitströmung, die mathematischen, naturwissenschaftlichen, geschichtlichen, neologischen Fächer geschoben. So gaben die Benediktinerklöster damals der Welt wohl sehr viel, mehr als je, nicht selten mehr, als sie wirtschaftlich leisten konnten. Aber sie gaben ihr nicht das, was sie ihr auf Grund ihres Berufes und ihrer Überlieferung

in erster Linie zu geben hatten, Weckung des religiösen Sinnes, der sittlichen Verantwortlichkeit, Vertiefung des inneren Lebens. „Decorem domus Dei magnificentissime restituit" konnten, wie von dem Irseer Abt Bernhard Beck, die Klosterannalen von den meisten Äbten berichten, „decorem interioris hominis" aber nur von wenigen. In den Klöstern selbst löste sich vielerorts die Zucht; die Lebenserinnerungen des Donauwörther Konventualen Franz X. Bronner geben, auch wenn man Übertreibungen, Verzeichnungen, Verallgemeinerungen abstreicht, doch ein sehr bedenkliches Bild von den Zuständen in dem und jenem Kloster. In Klöstern wie Banz, Neresheim, Fulda konnten daher den rationalistischen Klosterstürmern sogar Bundesgenossen erstehen. Der monastischen Erschlaffung im Innern und dem immer heftigeren Ansturm der aufgeklärten Front von außen fielen schließlich, gleich allen anderen deutschen Klöstern, auch die Benediktinerstifte zum Opfer, trotzdem sie gerade in der Endzeit durch Übernahme von Lehrstühlen an Universitäten der Geisteskultur noch sehr wichtige Dienste leisteten.

Die Säkularisation tilgte den Benediktinerorden auf deutschem Boden nahezu vollständig aus, beraubte damit allerdings auch die deutsche Kultur einer für ihre Erhaltung und Gesundung seit Jahrhunderten erprobten Kraft. Bereits den Söhnen der Aufklärer kam es zum Bewußtsein, was die deutsche Kultur mit dem Benediktinerorden verloren hatte. Und sie suchten gutzumachen, was diese kurzsichtig und widerrechtlich getan hatten. Bayern, das dem Benediktinerorden so viel an kulturellen Werken verdankte, hat den Ruhm, bereits im 3. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts die ersten Schritte zur Wiederherstellung des Benediktinertums unternommen zu haben. Die Benediktiner hörten den Ruf, den ein hochgesinnter König an sie richtete, kehrten zurück, teilweise sogar an ihre alten verlassenen und verwüsteten Stätten, und seit mehr denn einem Jahrhundert lassen sich's St. Benedikts Jünger wieder angelegen sein, still und unverdrossen an der Prägung der deutschen Kultur, der wirtschaftlichen wie der geistigen und künstlerischen, mitzuarbeiten und ihr vor allem das zu erhalten, was ihre Vorfahren in deutscher Frühzeit dem Volke als höchsten Wert gebracht hatten: eine christlich geläuterte und veredelte Humanitas. Ihr Wort aber unterstützt ihr Leben, in dem sie gerade dieses Ideal zu verwirklichen trachten. Vielleicht ist zu keiner Zeit die Verlebendigung dieses Ideals wichtiger gewesen als heute, wo wir eine deutsche Kultur aufzubauen haben, die sich brüderlich gebend und empfangend eingliedert in eine Kultur von universaler Weite und weltverbindender Fruchtbarkeit.

Rupert von Deutz und seine „Vermittlungstheologie"

Von Pater Johannes Beumer S. J., Frankfurt/Main

DAS ZWÖLFTE Jahrhundert nimmt in der abwechslungsreichen Geschichte der katholischen Theologie eine eigene Stellung ein. Allenthalben traten damals neuartige Versuche in die Erscheinung, die zwar noch nicht an die Vollkommenheit der Hochscholastik heranreichen, aber doch von einem tiefen Glaubensleben Zeugnis ablegen und nach einem entsprechenden Ausdruck in der theologischen Literatur streben. Meistens handelt es sich um Einzelpersönlichkeiten, da die Voraussetzungen für straffer zusammengefaßte Schulen erst im Laufe der Zeit geschaffen werden mußten. Besondere Aufmerksamkeit verdient in dem Ringen und Reifen der Frühscholastik ein Theologe, den die neuere Forschung wohl zu wenig beachtet hat und dessen Beurteilung zudem nicht einheitlich ausgefallen ist, Rupert von Deutz [1]).

In einsamer Größe steht diese Gestalt vor uns, ohne daß von ihr greifbare Verbindungslinien in die Vergangenheit oder in die Zukunft ausgingen. Gewiß verdankt Rupert von Deutz ungemein viel dem großen Kirchenlehrer des Abendlandes, dem hl. Augustinus, wie noch gezeigt werden muß, wie es aber auch von vorneherein kaum anders erwartet werden kann. Augustinisch ist ja die Theologie der Karolingerzeit, und dieses Merkmal verbleibt gleichfalls den bedeutungsvollen Anfängen der Scholastik im 12. Jahrhundert. Aber für Rupert findet sich dabei keinerlei unmittelbare Vorbereitung, und seine Theologie erhält durch den zeitgenössischen Augustinismus allein keine erschöpfende Erklärung. Man hat Einflüsse des Platonismus oder der griechischen Väter der Ostkirche feststellen wollen; das mag übertrieben sein, und wir werden noch darauf zurückkommen müssen, derartige Behauptungen deuten indes die Richtung an, in der das Problem liegt und seine Lösung finden könnte. Andere weisen Rupert von Deutz der frühmittelalterlichen Mystik zu, die dann einen gewissen Gegensatz zu der Scholastik bilden soll. Anselm von Canterbury, dessen Leben und Wirken etwas der Zeit unseres Theologen vorangeht, stellt in etwa eine Parallele zu ihm dar, aber auf der anderen Seite zeigen sich trotz mancher Berührungspunkte in dem literarischen Schaffen beider doch auch Eigenständigkeiten, und eine direkte Beziehung zwischen ihnen ist kaum nachweisbar. Wenn wir Rupert von Deutz und die Art

---

1) Außer den älteren Arbeiten von G. Gerberon (Apologia pro R. P. D. Ruperto, PL 167, 23—194) und in der Histoire littéraire de la France (PL 170, 703—804) sind zu erwähnen: J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II. Wien 1875, 243—297; M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 100—104; P. Séjourné, Rupert de Deutz, Dictionnaire de théologie catholique, XIV a, 169—205, bes. 184—186. Vgl. auch: A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV$^{3-4}$, Leipzig 1913, 432—443.

seiner Theologie verstehen wollen, sind wir ausschließlich auf den mühsamen Weg angewiesen, aus seinem reichen und wegen der Weitschweifigkeit der Darstellung nicht gerade übersichtlichen Schrifttum ein möglichst objektives Bild zu erarbeiten. Dabei soll hier weniger die Einzelaussage auf einem bestimmten Gebiet, als vielmehr die grundsätzliche Haltung gegenüber der theologischen Erkenntnislehre zur Untersuchung und zur Beurteilung kommen.

In vielen Texten der Werke Ruperts von Deutz drängt sich dem Leser der Eindruck auf, daß ein Bemühen um den Ausgleich extremer Stellungen oder Richtungen vorliegt, wie sie sich bei den Theologen seiner Zeit fanden. Es wäre also nicht verfehlt, seine Theologie als „Vermittlungstheologie“ zu kennzeichnen. Drei Gegensatzpaare heben sich besonders ab: auctoritas und ratio, Mystik und Scholastik, Tradition und Fortschritt. Zwar ist darin eine gemeinsame Grundlinie aufgedeckt, immerhin enthält jeder dieser drei Gegensätze seine Eigenheit. Theologie des Ausgleichs oder der Vermittlung soll indes für uns nur das heuristische Prinzip bilden, um die relative Selbständigkeit Ruperts zu erfassen. Die Berechtigung der Charakterisierung wird also nicht vorausgesetzt, sondern wird sich erst im Verlauf der Arbeit zugleich mit den Einzelergebnissen herausstellen.

1. Vermittlung zwischen auctoritas und ratio.

Schon Augustinus hat deutlich die wesentliche Problematik der Theologie in der Spannung von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen, auctoritas und ratio gesehen [2]). Die Autoren der Frühscholastik, an ihrer Spitze Anselm von Canterbury, folgen hierin getreulich den Spuren des Meisters [3]). Selbstverständlich konnte bei der praktischen Durchführung des Ausgleichsprinzips je nach den Umständen der eine oder der andere Pol mehr betont werden, aber im Grunde blieb die Spannung bestehen und wurde selbst von den Theologen des frühen Mittelalters nicht ganz aufgehoben, die als „Dialektiker“ oder als „Antidialektiker“ gelten. Rupert von Deutz hat seinen Anteil an dieser geistigen Auseinandersetzung und sucht den beiden Komponenten in seiner Theologie gerecht zu werden.

Allerdings finden sich bei ihm mehrere Texte, die einseitig der auctoritas das Wort zu reden scheinen. Er wendet sich ziemlich häufig gegen die „verhaßten Sophisten“ [4]) und warnt eindringlich vor den „Spinngeweben ihrer Träume“ [5]). Das Ansehen der Hl. Schrift geht ihm über alles [6]) und

[2]) M. Grabmann, Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken (Mittelalterliches Geistesleben II. 35—61).

[3]) M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I., Freiburg 1909. Siehe dort die Abschnitte: Auctoritas und ratio im Kampfe zwischen Dialektikern und Antidialektikern und im berengarischen Abendmahlsstreit 215—224; Das Gleichgewicht von auctoritas und ratio bei Lanfrank. Petrus Damiani 224—234; Die Bedeutung der auctoritas für das wissenschaftliche Arbeiten Anselms 265—272; Die Funktion der ratio in der Methode Anselms 272—340. Außerdem: W. Betzendörfer, Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters, Gotha 1931.

[4]) Sic descendant loquaces pluviae saecularium, maximeque sophistarum odibilium, quibus sua stipula suumque placet fenum, nostrum autem vile est aurum sive argentum . . .: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 4,1 PL 169,15. — Porro, victoria eius (diaboli), in qua gloriabatur, ut iam dictum est, talis erat, qualis odibilium sophistarum esse solet: De victoria Verbi Dei 2,10 PL 169, 1251.

[5]) Attende quique filius lucis es, et sicut telas aranearum ea contemne, quae filii noctis, id est philosophi huius saeculi, somniarunt: In Johannem 1 PL 169,209.

[6]) Tunc quia ignorantiam eiusdem quoque nominis habuimus vel habemus, lumen aliquantulum, id est Scripturam sanctam nobis adhibemus, ut in ipsa vel per ipsam utcumque perpendere queamus, non iam quid vel quomodo sit Deus, sed quid non sit, et quod nulli creaturae assimilandus sit Deus: In Apocalypsim 12,21 PL 169,1203.

zumal für die Gotteserkenntnis will er sich auf ihre negativen Aussagen über den Unaussprechlichen beschränken [7]). Weil er überzeugt ist, zuwenig mit der Dialektik vertraut zu sein, möchte er sie nur notgedrungen als Hilfe für die „heilige und einfache Wahrheit Gottes" anwenden [8]). Den allzu neugierigen Fragen des Menschengeistes, besonders gegenüber dem Geheimnis der Vorherbestimmung, hält er den Ausruf des Apostels vor: „O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?" [9]). Wenn man diese und ähnliche Stellen aus den Schriften Ruperts allein auf sich wirken läßt, erscheint seine Theologie als antidialektisch, und Fulbert von Chartres und Lanfrank wären dann die zeitgenössischen Autoritäten für ihn [10]).

Aber ganz abgesehen davon, daß die angeführten Texte nur einen Ausschnitt aus der Ideenwelt des Abtes von Deutz bieten in willkürlicher Auswahl, lassen sie meistens noch in sich eine andere Erklärung zu. Unter den Philosophen und Sophisten versteht er durchweg die Vertreter der ungläubigen Weltweisheit [11]), und die negative Gotteserkenntnis könnte in etwa als Ausdruck für die zwischen Gott und Geschöpf bestehende Analogie gelten. Eines wird jedoch aus den Zitaten deutlich, daß Rupert dem Rationalismus feindlich gegenüberstand und daß er die Autorität des Glaubens um keinen Preis beeinträchtigen lassen wollte.

Ungleich zahlreicher sind die Stellen bei Rupert, die eine Berechtigung der Vernunft innerhalb der Theologie anerkennen und sich entschieden für den Einklang von ratio und auctoritas in der Glaubenslehre aussprechen. Allgemein und grundsätzlich erklärt er: „In dieser Welt stimmt die Weisheit immer gut mit der Natur überein, und niemals hat die Natur etwas anderes und etwas anderes die Weisheit gesagt" [12]). Ausdrücklicher noch und mit besonderer Beziehung auf die theologische Beweisführung spricht in demselben Sinne die Schrift „De vita vere apostolica", deren

---

7) Siehe die soeben angeführte Stelle. Außerdem: Tunc ergo verum est, quod de Deo cognoscimus, cum plene nos aliquid de illo cognoscere non posse sentimus: De Trinitate et operibus eius, In libros regum 5,13 PL 167,1248.

8) Fateor, quia neque professionem suscepi neque ostentationem egi huiusce artis (dialecticae), et si illam cognoscerem, nequaquam dignarer illam accersire, nisi coactus vel nisi sponte occurrerit . . . ad suffragandum sive opitulandum sanctae et simplici veritati Dei: De omnipotentia Dei 23 PL 170,473.

9) Nam usque hodie non cessant homines disputare de praescientia vel praedestinatione Dei . . . Sed talibus tamque praesumptuosis discursoribus iudiciorum Dei et viarum eius nihil aliud respondere dignum arbitratur Paulus apostolus quam hoc: O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?: In Johannem 10 PL 169,669—670. — Ähnlich: His atque huiusmodi quaestiunculis (de permissione peccati) nimii scrutatores semetipsos implicantes: In Johannem 9 PL 169,1180; Attamen sobrie quaerere . . . Quaerimus enim non alta sapientes, ut Deo respondeamus aut iudicia eius comprehendere praesumamus, sed ut appropinquemus pedibus eius, de doctrina illius accipiamus: De Trinitate et operibus eius 2, 20 PL 167,265.

10) Das Urteil der modernen Forschung über die Klassifizierung der frühscholastischen Theologen in bezug auf ihre Stellung zur Dialektik stimmt nicht überall überein. Siehe außer der in Anm. 3 angeführten Literatur noch: J. A. Endres, Forschungen zur Geschichte der frühscholastischen Philosophie (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 18,2—3), Münster 1915.

11) Fateor, quia cathegetas tuos audivi, omnes sapientes et prudentes eloquii mystici, et omnino nullas habeo divitias argenti huiusmodi, et si quid percepi de saecularibus philosophis, non sunt mihi pro divitiis sive pro nummis argenteis: De gloria et honore Filii hominis 3 PL 168,1365. — Sapientia saeculi: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 7,3 PL 169,144. — Est ergo alia philosophia huic opposita, quae non est secundum traditionem hominum, sed secundum Christum, non inanis aut fallax, sed gravis et vera. Quomodo autem agatur vel exerceatur philosophia secundum Christum, apostolicae et evangelicae litterae docent, in quibus, quidquid utile est septem artium liberalium, invenit, quisquis scientiam veraciter possidet ad famulatum veritatis, quae Christus est, gravissime et decentissime distributum: De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,2 PL 167,1156—1157. — Ähnlich: In Apocalypsim 9,16 PL 169,1124.

12) In isto mundo sapientia semper bene concordat naturae, et numquam natura aliud, aliud sapientia dixit: In Ecclesiasten 2 PL 168,1221.

Echtheit indessen nicht über allen Zweifel erhaben ist[13]). Rupert bestätigt aber auch sonst diese seine Auffassung: Er beruft sich dafür auf das Vorgehen des Apostels Paulus[14]) und begründet sie innerlich mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit einer allmählichen Annäherung an Gott und seine Lehre[15]). Einige Male herrscht anscheinend das apologetische Interesse vor, wonach die Dialektik nur als eine logisch einwandfreie und besonders als eine dem Gegner angemessene Argumentation erfordert wäre[16]), aber es würde dem Gesamtbild der Theologie Ruperts keineswegs entsprechen, wenn man alle seine Aussagen in diesem Sinne deuten wollte. Der Abt von Deutz geht nämlich in der Beurteilung der Dialektik so weit, daß er sogar ihre syllogistische Form positiv wertet und deren Berechtigung in der Glaubensdarstellung anerkennt. Die betreffenden Stellen bietet uns seine Schrift „De Trinitate et operibus eius“ und darin das siebte von den Büchern „De S. Spiritu“. Danach sind die sieben freien Künste als Dienerinnen bei dem Gastmahl der göttlichen Weisheit zugelassen[17]); die Prädikamente und die Kategorien sollen in der Bibel eine bessere Aufzählung finden, als das von Aristoteles und Porphyrius geschehen konnte[18]); ja, diese sei „mit so vollendeten Syllogismen angefüllt,

---

13) Magister. Tandem bene evigilasti, nimis pulchre ostendens auctoritatem cum ratione concordare. Quare, si placet, hunc modum debemus per omnia de cetero observare, ut cum ego ratione, quaecumque dixero, innitar infirmare vel approbare, idipsum tu auctoritate Scripturae cum ratione facias resonare. Discipulus. Bene multum; nam sicut singularium partium professiones partim rationis veritate, partim Evangelii auctoritate videatur roborari, sequitur eos eadem rationis veritate et Evangelii auctoritate refutari debere vel approbari: De vita vere apostolica 1,13 PL 170,618. — Über die Echtheit dieser Schrift siehe die Vorbemerkungen der Mauriner PL 170,609 ff.

14) Statimque calumniatore repulso, qui quaestiones multiplicat magis contendendi studio quam discendi, placide (Apostolus) convertitur ad eum, qui amica intentione querit, ut non contendat, sed ut aliquantula ex parte cognoscere mereatur veritatem divini iudicii: In Apocalypsim 11,20 PL 169,1180.

15) Siehe den letzten Text in Anm. 9. — Außerdem: Tunc autem delectamentum hoc duplicatur et spectatores tantae processionis (S. Spiritus) laetificat abundantius, si cum auctoritate Scripturarum ratio quoque suppeditat, ut non dubitet intima fides: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 1,17 PL 169,29. — Ähnlich: De Victoria Verbi Dei 1,28 PL 169,1241. — Vgl. auch folgenden Text: Quoties enim cupientes exigere aliquid boni ac fidelis sermonis aedificium, quaerimus et tenemus aptum sive conveniens quodlibet capitulum de auctoritate divina, auctoritate canonica sive prophetarum sive apostolorum, ut aedificemus super fundamentum illorum, profecto fodimus in altum et ponimus fundamentum supra petram: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 4,1 PL 169,75. — Auch die Verborgenheit des Schriftsinnes gibt Rupert als Grund für die Notwendigkeit einer Anwendung der ratio an: De victoria Verbi Dei 3,17—18 PL 169,1291—1292.

16) Dicat sua (ecclesiasticus vir) moderatur competenti circuitu rationis, ut et veritatem defendat et tamen litigiorum flammas augescere non faciat: In Johannem 8 PL 169,569. — Non solum non reprehensibile, verum etiam laudabile est, quoties vir ecclesiasticus de lignis agrestibus, quae succisa sunt, commoda dictorum convehit exempla vel testimonia, ut somet robore debelletur civitas, quae adversus Christum dimicat: De Trinitate et operibus eius, In Deuteronomium 1,8 PL 167,928. — Amplius autem et hoc postmodum erit non praetereundum, quia quos ecclesiasticae fidei defensores habere, quorum lingua contra haereticos vel ad erudiendam Ecclesiam suam ut dignaretur ipse egit, ipse providit, ut prius artibus liberalibus instruerentur et in maris periculum ad pugnandum descensuri in navibus prius quasi circa littora levioribus ludis exercerentur: De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,9 PL 167.1763. — Bei Honorius Augustodunensis scheint die Bedeutung der Dialektik einseitig apologetisch gesehen zu sein; siehe: J. A. Endres, Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert, Kempten und München 1906, 87—97.

17) Ingressae sunt ergo septem artes liberales tamquam famulae in sacrum et reverendum dominae suae sapientiae triclinium, et quasi de triviis licentiosis ad districtum et severum verbi Dei magisterium dispositae et assidere iussae sunt: De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 710 PL 167,1764. — Siehe auch: Text in Anm. 11 (3. Stelle).

18) Arbitramur enim non minus ad hanc Scripturam quam ad eam, quae est apud Aristotelem, praedicamentorum doctrinam esse necessariam, quid sit genus et quid differentia, quid species et quid proprium et quid accidens . . . Multo melius, multo rectius secundum hanc Scripturam dignissimam genera ac species sive differentiae subordinantur, quam ordinaverit Porphyrius: De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,13 PL 167,1773—1774.

daß sich an ihrer Kürze besonders die Redner erfreuen“ [19]). Der letzte Gedanke enthält sicherlich eine Übertreibung, kehrt aber in ähnlicher Fassung bei Honorius Augustodunensis wieder [20]) und geht vielleicht auf einen Ausspruch Cassiodors zurück [21]). Eines aber ist unzweifelhaft: Rupert von Deutz hat die Bedeutung der Dialektik für die Theologie vom prinzipiellen Standpunkt aus klar herausgestellt, und kann infolgedessen nicht als Anhänger der antidialektischen Richtung gekennzeichnet werden.

Freilich läßt die konkrete Durchführung in seinen Schriften nicht gleichmäßig überall erkennen, daß der Verfasser auctoritas und ratio miteinander in Einklang bringen will. Für gewöhnlich könnte nämlich die Darlegung der Gedanken und der Gründe eine straffere, logisch ausgebaute und auch dialektisch scharfe Einkleidung und Formulierung ohne Schaden für die Glaubenstiefe gut vertragen. Nur die beiden Streitschriften „De voluntate Dei“ und „De omnipotentia Dei“, die das Problem der Vorherbestimmung behandeln und das Verhältnis des göttlichen Willens zu dem moralischen Übel klarlegen wollen, machen eine Ausnahme. Ihre dialektisch vollendetere Form erklärt sich aber leicht aus einer gewissen Anpassung an die nach Ruperts Überzeugung „dialektischen“ Gegner, Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux. Rupert selber gibt zu, daß er erst spät zu einer Verwendung der Dialektik gekommen sei [22]).

Anderseits ist nicht zu verkennen, daß sämtliche Werke unseres Theologen vom Anfang an eine rationelle Vertiefung und spekulative Begründung bringen. Den Ausgangspunkt bildet das Gotteswort in der Hl. Schrift. Aber Rupert geht darüber hinaus und begnügt sich keinesfalls mit seiner schlichten Wiedergabe, was schon durch den Umfang seiner Kommentare zu den biblischen Büchern deutlich wird. Er meditiert den Inhalt der Schrift, veranschaulicht ihn durch Gleichnisse und überträgt ihn durch praktische Anwendungen auf das religiöse Leben. Zu alledem braucht er die ratio, die dann allerdings in der äußeren Form nicht deutlich genug von der auctoritas abgehoben ist. Der Autorität der Kirchenväter gegenüber wahrt er sich eine gewisse Freiheit, wie wir im 3. Kapitel noch sehen werden, und die Abweichungen von jener sind wiederum durch Vernunftgründe bedingt. Die Vermittlung wird also angestrebt, theoretisch und praktisch, wenn auch unter letzterer Rücksicht nicht alles gelungen erscheint. Das Ideal ist für Rupert, wie wir aus seinen ausdrücklichen Worten schließen dürfen, nicht eine „sancta rusticitas“, sondern im Gegenteil eine „sancta scientia“ [23]).

19) Huius artis utilitas et virtus tota ostenditur in syllogismis, quorum conclusio plurimum lectorem adiuvat ad veritatis investigandam . . . Quis autem omnium saeculorum ita ut haec sancta Scriptura fortiter ac suaviter novit aut potuit nodosum texere aut stringere syllogismum? . . . Plena est divinae Scripturae pagina tam perfectis syllogismis, quorum brevitate maxime rhetores delectantur: De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,13 PL 167,1777—1778.

20) Expositio in psalmos PL 172,279.

21) Expositio in psalterium 1,2 PL 70,29.

22) Me absente, me interdum praesente irridentes dicebant sero me ad studium venisse artis dialecticae . . . Verum etsi hanc artem non novimus . . .: De omnipotentia Dei 23 PL 170,473. — Auch seine Prädestinationslehre faßt Rupert als Vermittlung zwischen entgegengesetzten Ansichten auf: Scis enim, ut arbitror, haereses fuisse duas sibi contrarias, Colitianam et Florianam . . .: In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,481.

23) Boni enim heredes bonorum parentum esse debemus et meditari in scripturis eorum die ac nocte, ut simus parati contra eos, qui sanctas corrumpunt Scripturas. Nam quamvis sancta rusticitas bona sit, melior est tamen sancta scientia. Sancta quippe rusticitas solum sibi prodest, et quantum aedificat Ecclesiam Christi ex vitae merito, tantum nocet, si destruentibus non resistat: In Ecclesiasten 18—21 PL 168,1218. — Imo docta sanctam rusticitatem praecellit: In Johannem 8 PL 169,569. — Ähnlich: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 4,4, PL 169,77.

Als Vermittlungsversuche können auch einige Sonderansichten angesprochen werden, die sich bei Rupert vorfinden. In der Eucharistielehre hat er z. B. eine eigenartige Haltung eingenommen, die zwischen Realismus und Spiritualismus schillert. Es ist nun unmöglich zu entscheiden, ob es sich dabei um objektive Unausgeglichenheiten und Widersprüche handelt oder ob Rupert seine Auffassung einige Male geändert hat. Im Zusammenhang seiner grundsätzlichen Auffassung von der Theologie empfiehlt sich eine dritte Lösung, die einen in der Form weniger geglückten Vermittlungsversuch annehmen möchte. Etwas Ähnliches gilt auch vielleicht von seiner Darstellung des Motivs der Menschwerdung und der darin enthaltenen Berücksichtigung der Sünde. Sowohl die skotistische als auch die thomistische Theorie hat später Texte aus Rupert für sich beanspruchen wollen. Möglicherweise suchte unser Theologe aber einen Einklang herzustellen zwischen der auctoritas, welche die Menschwerdung von dem Sündenfall abhängig machte, und der ratio, die ihr eine umfassendere Bedeutung zuschrieb.

2. Vermittlung zwischen Mystik und Scholastik.

Die hier verwandten Begriffe werden oft in ihrer Unterschiedlichkeit vorausgesetzt und brauchten doch dringend eine nähere Erklärung. Harnack hat über ihre gegenseitigen Beziehungen folgendes treffendes Urteil gefällt: „Wo nun diese (theologische) Erkenntnis so verläuft, daß die Einsicht in das Verhältnis der Welt zu Gott lediglich oder vornehmlich deshalb gesucht wird, um die eigene Stellung der Seele zu Gott besser zu verstehen und in solchem Verständnis innerlich zu wachsen, da spricht man von mystischer Theologie. Wo aber diese reflexe Abzweckung des Erkenntnisprozesses nicht so deutlich hervortritt, vielmehr die Erkenntnis der Welt in ihrer Beziehung auf Gott ein selbständigeres objektiveres Interesse gewinnt, da wird der Terminus scholastische Theologie gebraucht. Man sieht hieraus, daß es sich nicht um zwei nebeneinander- oder gar widereinanderlaufende Größen handelt, sondern daß mystische und scholastische Theologie ein und dieselbe Erscheinung sind, die sich nur in mannigfachen Abstufungen, je nachdem das subjektive oder das objektive Interesse vorwaltet, darstellen“ [24]). Das darf ganz besonders für die Theologie des frühen Mittelalters angewandt werden, zumal für die jener Zeit, da noch kein Bernhard von Clairvaux der Mystik eine relativ selbständigere Stellung errungen hatte, der eine durch die Sentenzensammlungen und durch methodische Fortschritte ausgebildete „Scholastik“ gegenüberstand. Wenn wir hier trotzdem von einem Gegensatzpaar „Mystik und Scholastik“ sprechen, so soll damit kein Wesensunterschied, sondern lediglich eine Verlagerung des Akzentes angedeutet sein. Mystische Elemente sind ohne Zweifel bei Rupert von Deutz zu finden, wenn auch die exakte Definition dieser Faktoren auf Schwierigkeiten stößt, und ebenso gibt es in seinen Werken bedeutsame Ansätze zu einer Systematik, die als scholastisch angesehen werden können. Genauere Einzelheiten hoffen wir im Laufe dieses Kapitels zu bieten, soweit eben Rupert selber die Unterlagen dazu an die Hand gibt.

[24]) Lehrbuch der Dogmengeschichte III[5], Tübingen 1932, 356 f.

Eine gewisse Synthese von Mystik und Scholastik hat unser Theologe in seiner prinzipiellen Auffassung der Theologie als Glaubensverständnis vollzogen. Die augustinischen termini „intellectus fidei“ oder „intelligentia fidei“ wendet er zwar selten an, der darin gefaßte Inhalt kommt aber wiederholt und mit bezeichnender Deutlichkeit zum Ausdruck. An zwei Stellen tritt nicht allein die Redeweise des hl. Augustinus auf, sondern dazu noch die vom hl. Anselm bevorzugte Formulierung „Fides quaerens intellectum“ [25]). Die sprachliche Annäherung an den Vater der Scholastik ist vielleicht von Rupert nur unbewußt geschehen, sie wirkt jedoch überraschend und läßt auf eine gleiche Geisteshaltung schließen. Der Abt von Deutz bemüht sich, sachlich die augustinischen Gedanken über das Glaubensverständnis wiederzugeben und auf seine Weise zu veranschaulichen. So hebt er gerne die übernatürlichen Faktoren der Theologie hervor und preist diese als ein Gnadengeschenk des Heiligen Geistes [26]). Öfters wendet er sich in seinen Schriften betend an Ihn, um mit Seiner Hilfe in die mystischen Tiefen der Hl. Schrift einzudringen [27]). Außerdem deckt er die letzte Grundlage der verinnerlichten Glaubenserkenntnis auf, die Gotteskindschaft und die darin eingeschlossene gnadenhafte Teilnahme der Seele am Heiligen Geiste [28]). Er weiß auch darum, daß durch den Glauben Christus im Menschen wohnt und daß die Ohren des Glaubens aufmerksam lauschen müssen, wenn sie zum Verständnis gelangen wollen [29]).

Alles das sind Andeutungen einer mystisch aufgefaßten Theologie, obschon weder die inneren Sinne des Menschen (Augen und Ohren) noch die übernatürlichen Einwirkungen (sind es schon die sieben Gaben in spezifischer Bedeutung, und welche Gabe vor allem kommt dann in Frage?) eine eingehendere Deutung erfahren. Es versteht sich aber bei Rupert von selber, daß seine Mystik einer scholastischen Form keinen Abbruch tut. Er verbindet beides, wenn er sagt: „Lehre und Weisheit und Erschließung der Geheimnisse sind ausgegangen vom Herrn Jesus, in dem alle Schätze der

---

25) Fidei quaerenti intellectum eorum, quae ab hoc Veritas dicere incipit, ante omnia scire convenit . . . qua intentione id dixerit: In Johannem 6 PL 169,454. — Levemus oculos nostros, oculos hominis interioris, oculos fidei diligentis et intellectu quaerentis, et videamus . . .: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 1,13 PL 169,25.

26) Spiritus scientiae, qui est unus de septem spiritibus Dei, cum sit honorabile donum Dei, nullo modo fidei veritatem vel meritum diminuit: In Johannem 2 PL 169,272. — Non enim scire idem omnino est quod cognovisse . . . Itaque et vos nunc quidem iam me scitis, sed spiritum amoris nondum accepistis, quo vestrae animae degustato substantiam vel naturam . . . Filii Dei ab universis, quaecumque condita sunt, discernere noverint: In Johannem 11 PL 169,697—698. — Per Spiritum sanctum interiorem tamquam homines rationales percipiunt medullam: De divinis officiis 10,24 PL 170,287. — Ceterorum quoque charismatum nonnihil iam tunc temporis senibus sive patribus illis divisit idem Spiritus Sanctus prout voluit, scilicet prophetiam sive scientiam divinam. Nam scientiam humanam non adeo nos attendimus, quam humano plerumque ingenio consequuntur et illi, qui sunt sine fide vel exspectatione huius Paracleti: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 4,11 PL 169,35.

27) (Qui Scripturae huius Evangelii profundum ingressi sumus) primo placidus nobis ille Spiritus implorandus est: In Johannem 3 PL 169,291. — Sacramentorum omnium opificem invoco Spiritum Sanctum, ut quae per sanctos Patres haec ordinaverit, eadem mihi secundum sensum et auctoritatem Scripturarum aperire dignetur gratia: De divinis officiis prol. PL 170,13. — Ähnlich: De Trinitate et operibus eius. In Genesim 5,1 PL 167,307.

28) Quare autem hoc nomen nemo scit, nisi qui accipit? Videlicet, quia nominis huius scientiam non alienum extrinsecus documentum, sed proprium intrinsecus efficit experimentum. Inflati et tumidi sciant, ut sibi scire videntur, quantum volunt sive quantum possunt, huius tamen nominis scientiam consequi non possunt . . . Nemo ergo scit dignitatem sive ingenuitatem nominis huius, quo nominamur vel sumus filii Dei, quantumcumque sciat sive buccis crepantibus perstrepere, ut ille Aristoteles sive omnes Aristotelici, relationem Patris ad Filium sive Filii ad Patrem, nisi quem Spiritus adoptionis regenerando Filium Dei Patris effecerit et ipsa regeneratione scientem huius rei doctumque suo tactu perfecerit: In Apocalypsim 2,2 PL 169,881.

29) Arrige aures, o fides, quae in nobis habitas sive per quam Christus in cordibus nostris habitat, arrige aures bene audientes et intellige . . .: De meditatione mortis 1,14 PL 170,370.

Weisheit und des Wissens verborgen sind“ [30]). Die praktische Durchführung und Anwendung entspricht nun in diesem Punkte durchaus den theoretischen Erkenntnissen: Überall tritt bei Rupert das Bestreben hervor, die Offenbarungswahrheiten sowohl in klarer Deutlichkeit als auch in lebendiger, affektiver Wertung darzutun. Seine Theologie ist deshalb zugleich Schrifterklärung und fromme Betrachtung, ohne prinzipiell die eine Seite durch die andere zu verdrängen oder zu verdecken.

Nur an einigen Stellen gewinnt der Mystiker anscheinend das Übergewicht über den Scholastiker. Es sind die Texte, in denen Rupert seine eigenen mystischen Erlebnisse schildert und ihnen einen bedeutsamen Einfluß auf die Gestaltung seiner Theologie zugesteht. So beschreibt er das eine Mal eine Vision des Gekreuzigten, die ihm zuteil geworden sei [31]), das andere Mal eine Schau der allerheiligsten Dreifaltigkeit [32]). Für unsere Zwecke ist noch wichtiger, daß er wiederholt erwähnt, wie göttliche Eingebung ihn zum Schreiben seiner Werke veranlaßt habe [33]). Aber nirgendwo begründet er den Inhalt seiner theologischen Aussagen mit den mystischen Erlebnissen, sondern stets führt er nur die Anregung zum Schreiben oder die Leichtigkeit bei der Ausführung auf die übernatürliche Einwirkung zurück [34]). Darum bleibt auch in dieser Hinsicht der Einklang von Mystik und Scholastik in der Theologie Ruperts gewahrt.

Eine Vereinigung der beiden Momente zeigt sich endlich noch auf dem Gebiet der systematischen Zusammenfassung. Grabmann bemerkt mit Recht von Rupert: „Vor allem nehmen wir an diesem mit Hugo von St. Viktor geistesverwandten Mystiker einen Sinn für theologische Systematik wahr, ein Bestreben, die biblischen Inhalte unter einen großen

---

30) Sermo namque divinus frumentum est, in quo litterae superficies palea; sensus vero spiritualis, qui a nobis quaeritur, medulla est ... Saturavit etiam eos melle fluente de petra, id est doctrina et sapientia et solutione arcanorum, quae processerunt de Domino Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi: De divinis officiis 10,24 PL 170,287. Was Grabmann allgemein über die Bedeutung der Mystik für die Scholastik sagt, wird in hervorragender Weise von Rupert verwirklicht: „Vor allem bedeutet die Mystik im 12. Jahrhundert ein heilsames Gegengewicht gegen das Überhandnehmen der Hyperdialektik auf theologischem Gebiet ... Mit dieser Wahrung der Inhaltlichkeit ist von selbst auch Sinn und Verständnis für die Zusammenhänge der christlichen Mysterien wachgerufen und dadurch eine einheitliche, zusammenfassende Darstellung der Theologie, die theologische Systematik, angeregt. Es liegt gerade in der Mystik ein Zug zur Einheit ... Die Mystik hat die Scholastik auch in ihrem Herzpunkte, in dem Verhältnis von Glauben und Wissen, in dem Streben nach rationeller Einsicht in den Glaubensinhalt beeinflußt. Gerade durch die Mystik wurde der augustinische Gedanke, daß der Fortschritt des Glaubens zur Einsicht durch übernatürliche Faktoren, besonders durch die Gaben des Heiligen Geistes (donum intellectus), mit bedingt ist, im mittelalterlichen Denken festgehalten ... Die Mystik war die Hüterin traditioneller Werte, die Verteidigerin der Autorität der Väter ... Während die mehr dialektisch gebildeten Theologen vielfach an einzelnen Sätzen der Väter ihr Distinktionstalent entfalteten, liebten die Mystiker zusammenhängende Studien der Väterwerke. Bei den mystischen Schriftstellern des 12. Jahrhunderts und bei denjenigen Scholastikern dieser Epoche, die zugleich Mystiker waren oder doch dem Einfluß der Mystik sich hingaben, lebten vor allem augustinische Ideen und Ideale weiter ... Es wurde hierdurch einer Überspannung der ratio auf Kosten der auctoritas entgegengewirkt und das Verlangen nach neuen Quellen und Materialien ... wirksam auf die Patristik hingelenkt ... Die Mystik hat vielfach die Abstraktheit und Dürre der scholastischen Darstellungsweise gemildert ...“ (Geschichte der scholastischen Methode I, 98—100). — Siehe auch: J. Beumer, Theologie als Glaubensverständnis, Würzburg 1953.

31) De gloria et honore Filii hominis 12 PL 168,1601.

32) Ibd. PL 168, 1592—1593.

33) In canticum canticorum 1 PL 168,840; De gloria et honore Filii hominis 7 PL 168,1453; ibd. 12 PL 168, 1588—1589; De incendio oppidi Tuitii 15 PL 170,348; Annulus prol. PL 170,10.

34) Ante hoc fere triennium, miranti tibi (Cunoni) et scire volenti narraveram, qualem per adventum accidisset, ut post tam multos sanctos Patres catholicos ... animum inducerem ad scribendum ... Admirationem tibi augebat facilitas conversationis meae, videlicet quia fere nihil in me videbas de illis praeparationibus ... quibus adhibitis clarificari solet sensus hominis, ut recto intuitu mereatur incedere per sanctas et venerabiles Scripturas veritatis: De gloria et honore Filii hominis 12 PL 168,1587—1588. — Scribendi facultatem sive ministerium suscepi ab ipso numinis vel gratiae eius infusione sensibili: De incendio oppidi Tuitii 15 PL 170,348.

einheitlichen Gesichtspunkt, nämlich denjenigen der Trinität zu bringen [35]). Man muß noch hinzufügen, daß bei Rupert von Deutz das System nicht rein äußerlich an die Glaubensaussagen herangetragen wird, sondern unmittelbar sich aus ihrem inneren Gefüge ergibt. Aus diesem Grunde übertrifft er bei weitem die später einsetzenden Sentenzensammlungen und theologischen Summen. An die trinitarische Einteilung schließt sich bei ihm noch die christologisch-ekklesiologische Auswertung an, so daß die Person und das Werk des Gottmenschen im Vordergrund seiner Theologie zu stehen kommt. Mag man auch die weitschweifige Art der Darstellung tadeln und eine straffe Führung der Gedanken und Beweise vermissen, so bleibt doch der nicht zu unterschätzende Vorteil einer organisch aus dem Glauben hervorgehenden Systematik. Dazu kommt noch, daß Rupert das Interesse für geschichtstheologische Zusammenhänge bei sich und seinen Lesern wachgehalten hat. Sicherlich hat die mystische Grundeinstellung nicht an letzter Stelle dazu verholfen, diese Erfolge zu erzielen. Die Frage ist hier nicht unberechtigt, woher denn eigentlich die an und für sich doch scholastische Theologie unseres Autors die ihr nicht gerade wesensfremden, aber auch nicht wesenseigenen Elemente genommen habe. Bach macht den Einfluß der griechischen Väter dafür verantwortlich und erklärt: „Wenn die Theologie seit ihrem ersten Keimen in den Ländern der Karolinger sich an dem Erbe der abendländischen Väter ernährte, so treffen wir im zwölften Jahrhundert... in Rupert von Deutz eine entschiedene Geistesverwandtschaft mit den griechischen Vätern, mit Irenäus, Athanasius, Cyrillus von Jerusalem und den kleinasiatischen Kirchenvätern, ohne daß er die Genuinität seiner abendländischen Abstammung von dem ‚Vater‘ Augustinus verleugnet“ [36]). Ohne Zweifel eine interessante Konstruktion, die zudem von den sachlichen Parallelen an mehr als einer Stelle nahegelegt wird, aber ein stichhaltiger Beweis für sie dürfte schwerfallen. Wie noch zu zeigen ist, beschänkt sich Rupert von Deutz bei den ausdrücklichen Zitaten auf die lateinischen Väter, auf Augustinus und Gregor den Großen in erster Linie, dazu verwertet er auch Ambrosius, Hieronymus und Hilarius. Die gelegentliche Erwähnung eines griechischen Lehrers, z. B. des hl. Athanasius, beweist noch keine direkte Übernahme von Gedanken der Ostkirche. Und wenn sonst, z. B. bei Honorius Augustodunensis, Skotus Eriugena als Vermittler erscheint, so läßt sich dasselbe für Rupert von Deutz nicht nachweisen.

Etwas Ähnliches ist von einer etwaigen Einwirkung des Platonismus zu sagen. R. Rocholl vor allem hat die These aufgestellt, Rupert sei Platoniker, und seine Ausführungen hierüber suchen gerade die Systematik des Mystikers so zu erklären: „Der Platonismus (reichte Rupert die Mittel dar), die Aussagen der Hl. Schrift in einer großen Totalanschauung den Zeitgenossen anschaulich zu machen, in welcher die Menschwerdung ihren kosmischen Umkreis erhält, also Mitte eines universalen Systems wird“ [37]). Die von A. Hauck gebrachten Gegengründe schießen wohl über das Ziel hinaus, da „platonisch“ in diesem Zusammenhang nicht so sehr auf die Philosophie als vielmehr auf eine Grundhaltung im Sinne des augustinischen Neuplatonismus geht [38]). Aber selbst wenn man den neuplatonischen

35) Geschichte der scholastischen Methode II, 101.
36) A. a. O. 243.
37) Platonismus im deutschen Mittelalter, Zeitschrift für Kirchengeschichte 24 (1903) 1—14, 14.
38) A. a. O. 435, Anm. 4.

Einfluß in Abrede stellt, ist noch keine positive Deutung gegeben, inwiefern Rupert von Deutz eine Art der Theologie ausbilden konnte, die bei ihm unzweifelhaft vorliegt und als für ihn charakteristisch gelten muß. So viel steht von dem angeblichen Platonismus unseres scholastischen Mystikers fest, daß er zum mindesten kein Aristoteliker war, und ebenso sicher bedeutet sein typischer Augustinismus etwas anderes als die bekannte allgemein augustinische Einstellung der Frühscholastik. Wenn eine mehr direkte Verbindung mit dem Neuplatonismus oder, was auf dasselbe hinausläuft, mit den griechischen Vätern sich nicht erweisen läßt, so bleibt nichts übrig, als eine durch das Zusammentreffen verschiedener Momente bedingte Lösung zu versuchen. Die Grundlage bildet bei Rupert sicher eine tiefgreifende Vertrautheit mit der philosophischen und theologischen Gedankenwelt des hl. Augustinus. Dazu kommt aber dann die persönliche Art und Weise, wie Rupert diese sich selber zu eigen gemacht und für seine Theologie ausgewertet hat, wobei er geradezu durch ein Gespür für die in Augustinus verborgenen Keime neuplatonischer oder östlicher Prägung geleitet war. Eine „mystische“ Veranlagung müssen wir ihm ohne Bedenken zuschreiben, und wenn wir seinen Behauptungen Glauben schenken dürfen, ist zu all dem noch eine unmittelbar göttliche Gnadenführung nicht von der Hand zu weisen. Als Ergebnis der verschiedenen Komponenten bietet sich uns damit eine eigene Sicht der Theologie dar, die Mystik und Scholastik vereinigt und starke Berührungspunkte mit einer neuplatonischen oder griechischen Auffassung in sich birgt. Die Dogmengeschichte muß sich mit diesem Lösungsversuch zufrieden geben, solange der Mittelsmann zu dem nicht-scholastischen Ideenkomplex unentdeckt bleibt, sie kann aber auch darauf hinweisen, daß in Anselm von Canterbury ein ähnlich gelagertes Problem aufgetaucht ist.

Die Synthese Ruperts von Deutz ist gewiß nicht nach allen Seiten hin vollkommen. Besonders seine grundsätzlichen Aussagen über das Wesen der Theologie sind nicht derart, daß mit ihnen eine Theorie des Glaubensverständnisses aufgestellt werden könnte. Unverkennbar befindet sich seine scholastische Methode noch in den ersten Anfängen. Die Mystik erfährt eine stärkere Betonung, aber doch nicht so, daß die Scholastik gar nicht zum Durchbruch käme, und auch nicht in der Weise, daß eine systematische Darlegung der mystischen Elemente möglich würde. Einmal verbindet ein Ausspruch Ruperts ziemlich gut die einzelnen Faktoren, die ihm den relativ hochstehenden Erfolg seiner Synthese von Mystik und Scholastik beschieden: persönliche Ausdauer, Wegweisung durch die Hl. Schrift und Gnadenführung Gottes [39]).

3. Vermittlung zwischen Tradition und Fortschritt.

Das dritte Gegensatzpaar kann zwar schon als Kennzeichen der Frühscholastik im allgemeinen dienen [40]), hat aber seine besondere Berechtigung bei Rupert von Deutz. In ihm klingt die Traditionsgebundenheit der Vorscholastik in der Karolingerzeit noch sehr stark nach, bei ihm zeigt sich

[39]) Donec perseverantiae virtute et Scripturarum auctoritate subnixus obtinui victoriae palmam ... ex dono mihi accidisset gratiae Domini, ex dignatione Spiritus Sancti, fiduciam talem habere tractandi sanctarum Scripturarum sacramenta et quod nullo modo facultatem hanc assequi potuissem, nisi per Spiritum bonum: De gloria et honore Filii hominis 12 PL 168,1603—1604.

[40]) J. Beumer, Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes, Zeitschrift für katholische Theologie 74 (1952) 205—226.

indes ebenso deutlich eine Aufgeschlossenheit für neue Erkenntnisse in der Theologie. Er bemüht sich auch in dieser Hinsicht um Ausgleich und Vermittlung.

Das geht deutlich aus den Auseinandersetzungen mit seinen theologischen Gegnern hervor. Er wurde von verschiedenen Seiten her angegriffen, und die ihm gemachten Vorwürfe beziehen sich nicht immer auf die gleichen Punkte seiner Lehre. Häufig steht dabei diese oder jene Sonderansicht im Vordergrunde der Erörterung, gelegentlich kommt aber auch die Grundhaltung seiner Theologie zur Sprache. Mitunter spitzen sich die gegen ihn erhobenen Einwendungen dahin zu, daß ihm Neuerungssucht, Unabhängigkeit von der patristischen Tradition und allzu starkes Vertrauen auf die Eingebung von oben zur Last gelegt werden [41]). Die Verteidigung zwingt Rupert zu einer klareren Darlegung seiner theologischen Prinzipien und Methoden.

Um die Sachlage richtig zu beurteilen, müssen wir zwei Klassen der Gegner unseres Theologen unterscheiden, erstens die „Antidialektiker“, d. i. die konservativen Verteidiger der Tradition, und zweitens die „Dialektiker“. d. i. die Vertreter einer besonders in der Methode neuen Theologie. Hauck zeichnet die Unterscheidung folgendermaßen: „Während Rupert von den Anhängern der alten Theologie und von den Vertretern der schlechthinnigen Kirchlichkeit als ein mindestens unsicherer Theologe betrachtet wurde, galt er den Männern der neuen Wissenschaft kaum für etwas anderes denn ein Zurückgebliebener“ [42]). Die Namen und die Zugehörigkeit der Gegner sind zwar nicht immer ausdrücklich genannt, aber der Inhalt der Vorwürfe läßt doch hinreichend klar erkennen, daß sie aus entgegengesetzten Lagern stammten. Und diese Tatsache allein charakterisiert schon Rupert von Deutz als Vermittlungstheologen, der Traditionsgebundenheit und Fortschrittlichkeit miteinander verbinden wollte. Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß er anstatt Anerkennung zu finden, von beiden Seiten her angefeindet wurde.

Die konservativen Gegner Ruperts bilden keine einheitliche Klasse, da ihnen nur die Einstellung gegen ihn, seine Fortschrittlichkeit und seine neuen Ansichten gemeinsam war. Zu ihnen gehört auch Norbert von Xanten; der Name wird zwar von Rupert verschwiegen, aber die Persönlichkeit ist eindeutig hervorgehoben, so daß kein Zweifel bestehen kann [43]). Veranlaßt wurde seine Gegnerschaft durch die angebliche Lehre unseres Theologen von einer Menschwerdung des Heiligen Geistes, während die tiefere Opposition zwischen Mönchtum und der neuen Einrichtung der Regularkanoniker nicht so sehr an die Oberfläche trat. Dies wurde anders, als Anselm von Havelberg in den Streit gegen Rupert eingriff [44]). Wilhelm von St. Thierry nahm Anstoß an der Auffassung, die der Abt von Deutz

41) Desinant igitur vel nunc adversarii de paupere isto (Ruperto), qui locutus est, dicere: Quis est hic, vel quid opus est eum loqui, cum sancti et antiqui doctores sufficienter locuti sint? . . . Forte dicat mihi aliquis: Tune es eiusmodi? Quando vel quomodo concepisti? Unde scis, quod a facie Domini conceperis, ut illa, quae scripsisti, quasi parturiens loquereris?: In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,497—498.

42) A. a. O. 442.

43) In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,490—492.

44) Epistola apologetica pro ordine canonicorum regularium PL 188,1117—1140. — Anselm nennt als seinen Gegner einen Abt Robertus, der aber sicher identisch ist mit unserem Rupert von Deutz. — Siehe auch von diesem: Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare (PL 170,537—542).

über die Eucharistie vorgetragen hatte, und wandte sich gegen ihn [45]). Von diesen und von gleichgesinnten Theologen einer wissenschaftlich konservativen Richtung werden wohl auch die Anfeindungen ausgegangen sein, die sich auf den Mangel an Traditionstreue und auf die Neuartigkeit der Anschauungen bezogen. Rupert selber berichtet in seinen Schriften davon, ohne indes Namen anzugeben [46]). Er beklagt sich über die Angriffe, die zugleich Beleidigungen waren, und versucht in der Verteidigung seine Abhängigkeit von den Kirchenvätern unter Beweis zu stellen.

Die zweite Klasse der Gegner Ruperts waren die sogen. Dialektiker. Er war ihnen zu rückständig, da er keine Kenntnisse in ihrer Kunst aufzuweisen habe [47]). Wir vernehmen ihre Namen, Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, und erhalten eine Schilderung ihres Einflusses und der Zusammenstöße mit ihnen [48]). Der Gegensatz trat auf einem bestimmten Gebiet der Glaubenslehre zu Tage, auf dem des Prädestinationsgeheimnisses, war aber sicher noch tiefer in der theologischen Methode begründet. Die dialektischen Gegner Ruperts waren keineswegs Rationalisten, aber dieser war Mystiker und alles andere als Aristoteliker [49]), und darum gingen sie verschiedene Wege in der Theologie. Die Beschreibung, die Rupert von diesem Theologenstreit gibt, ist zwar eingehend und lebendig, läßt aber die strittigen Fragepunkte nicht recht deutlich werden. Einmal spielte er dabei seine mystischen Erlebnisse gegen die Dialektik aus [50]).

So sehen wir Rupert von Deutz mitten zwischen zwei entgegengesetzte Auffassungen gestellt. Der Inhalt seiner Theologie galt der einen als gewagt, deren Methode der anderen als zurückgeblieben. Vielleicht wollte er wirklich vermitteln, was ihm dann nur unvollkommen gelang. Er fühlte

---

45) De sacramento altaris, Epistola ad quendam monachum, qui de corpore et sanguine Domini scripserat PL 180,341—344. — Die hier angegriffene Eucharistielehre findet sich bei Rupert, De divinis officiis 2,9 PL 170,40.

46) Aiunt me arrogantem et incredibiliter elatum nullum pati vivere probum clericum, quo nomine designari mos est cuiuscumque ordinis vel habitus valenter litteratum, nullum eiusmodi sinere, quin illum arguam esse haereticum: In Johannem, Epistola nuncupatoria ad Cunonem PL 169,203. — Peccat aliquis, dum pene scandalizatur in me, hoc ipsum qui scribo, qui Scripturarum mysteria pertracto, praesumptioni reputans et vanae gloriae, et subsannando quaeritans, quid opus sit, ut scribam istis (? ista), cum sancti Patres tam multi ante nos tam multa tamque sufficientia scripserint: De gloria et honore Filii hominis 7 PL 168,1453. — Siehe auch den Text in Anm. 41.

47) Me absente, me interdum praesente irridentes dicebant sero me ad studium venisse artis dialecticae: De omnipotentia Dei 23 PL 170,473.

48) Magistri magni ac praeceptores nominati, praeclara totius Franciae lumina, quorum ad auditum de cunctis fere provinciis examina discipulorum festinabant, sententiam illam de voluntate Dei emisisse atque constanter defendere ferebantur, et idcirco quidquid dicerem ego, non solum non audiebatur, verum etiam tamquam stultum contemnebatur . . . Ivi in Franciam, ut potissimum contra magistros illos praelium disputationis committerem . . .: In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,482 ss. — Haec idcirco ad vos dicere incipimus, o magistri temporibus nostris inclyti, Wilhelme Catalaunenis pontifex, et Anselme, Laudunensis Lucifer . . .: De voluntate Dei 1 PL 170,437. — Vgl. auch: De omnipotentia Dei 26 PL 170,476.

49) Siehe den Text in Anm. 28. — Plato ist für Rupert „maximus Plato“ und „noster Plato“, und doch nennt er zugleich den hl. Paulus „melior atque maior Platone“ (In Ecclesiasten 3 PL 168,1258) und setzt die „scripta Platonicorum“ zusammen mit den „scripta Aristotelicorum“ als „scripta populorum“ den „Scripturae sacrae“ gegenüber (De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 1,2 PL 169,15). Einmal wertet er Aristoteles als „omnium philosophorum nobilissimus doctor“ (De victoria Verbi Dei 9,12 PL 169,1408), rechnet ihn aber auch, übrigens genau wie Plato, zu den „stulti“ (In Ecclesiasten 5 PL 168,1294). Diesem spendet er wieder an anderen Stellen ein besonderes Lob (z. B.: In Ecclesiasten 5 PL 168,1294). Die Stellungnahme Ruperts ist also in diesem Punkte nicht ganz einheitlich, vielleicht gilt ihm Plato etwas mehr als Aristoteles und auf jeden Fall steht in seiner Einschätzung über beiden die „philosophia secundum Christum“ (De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,2 PL 167,1156—1157).

50) Ego, quamvis et ipse nonnullos in discipulis (? disciplinis) scholaribus patres habuerim et in libris artium liberalium non segniter studiosus exstiterim, hoc profiteor, quia visitatio ab Altissimo melior est quam decem patres eiusmodi: De gloria et honore Filii hominis 12 PL 168,1604.

sich auf der einen Seite wesentlich der Tradition gegenüber verpflichtet und von ihr innerlich abhängig, wollte aber auf der anderen Seite sich neuen Erkenntnissen nicht verschließen, obschon er die Mittel der Dialektik für weniger geeignet hielt.

Die Traditionsgebundenheit Ruperts von Deutz steht für seine Theologie grundsätzlich außer Zweifel. Theoretisch und praktisch anerkennt er die alles überragende und einzigartige Stellung der Hl. Schrift für jede theologische Erkenntnis. Das braucht nicht des längeren bewiesen zu werden, da fast alle Seiten seiner Werke davon Zeugnis ablegen. Hingegen kann sein Verhältnis zu den Kirchenvätern nicht so leicht eindeutig bestimmt werden. Er kennt sie selbstverständlich, wenigstens soweit, als eine Klosterbibliothek des frühen Mittelalters ihre Schriften enthielt, er wertet sie aus, aber auf seine Weise, er zitiert sie, jedoch nicht in der Häufigkeit, wie es seine Zeitgenossen tun, und er wahrt sich ihnen gegenüber eine gewisse Freiheit. In einigen Kommentaren schließt er sich indes enger an die Väter an, so nach seiner ausdrücklichen Bemerkung im Kommentar zum Johannes-Evangelium an Augustinus[51]), und seinen Kommentar zum Buche Job sah er später nur als eine Zusammenfassung aus Gregor dem Großen an[52]). Wörtliche Zitate finden sich erst in seinen Schriften öfter, wenn er sich gegen den Vorwurf allzu großer Selbständigkeit verteidigen muß. Augustinus nimmt den ersten Platz ein[53]), es folgen im Abstand Gregor der Große[54]), Ambrosius[55]), Hieronymus[56]) und Hilarius[57]). Wiederholt erklärt er sich vom prinzipiellen Standpunkt aus für die Autorität der Väter im allgemeinen[58]) und einmal auch für die des hl. Augustinus und des hl. Gregor im besonderen[59]). Damit ist aber nicht alles gesagt, und die Beobachtung Haucks besteht zu Recht: „Nur benützte er seine Vorlagen nicht, um Exzerpte aus ihnen zu sammeln; seine Weise war, die von den Alten ausgesprochenen Gedanken weiterzuspinnen . . . Sie waren ihm so vertraut, daß er imstande war, sie frei zu reproduzieren, in seiner Weise zu verbinden und mannigfach abweichend anzuwenden . . . Das Neue war dabei doch nur Variation innerhalb des gegebenen Schemas“[60]). Man könnte dieses Urteil noch positiver wenden, wenn man

51) In Johannem, Epistola nuncupatoria ad Cunonem PL 169,201.
52) Abbreviatum ex abundantia sensuum atque dictorum beati Gregorii: De divinis officiis, Epistola nuncupatoria PL 170,10.
53) Z. B. De divinis officiis 6,9 PL 170,159; 10,7 PL 170,270; De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 3,2 PL 169,54; De gloria et honore Filii hominis 12 PL 168,1595; De omnipotentia Dei 3 PL 170,456—457; 7 PL 170,459—460; 10 PL 170,462; 20 PL 170,469—470; 22 PL 170,472—473.
54) De divinis officiis 3,15 PL 170,74; 9,9 PL 170,259—260; De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 3,16 PL 169,67—68; 3,20 PL 169,71—72; De omnipotentia Dei 9 PL 170,461; 17 PL 170,468; In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,490—491.
55) Z. B.: De omnipotentia Dei 12 PL 170,463.
56) Z. B.: De divinis officiis 6,2 PL 170, 154—155; 11,1 PL 170,293; De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 5,14 PL 169,111; De omnipotentia Dei 27 PL 170,477.
57) Z. B. In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,494—495. — Leo der Große ist zitiert u. a.: De divinis officiis 10,2 PL 170,263—264. — Die Zitate aus den klassischen lateinischen Schriftstellern sind in allen Werken Ruperts auffallend häufig, aber in den Schriftkommentaren fehlt eine öftere Bezugnahme auf die Kirchenväter.
58) Hoc etenim tam ratio veritatis quam Patrum vel doctorum Ecclesiae sacra auctoritas sanissime defendit . . . : De voluntate Dei 2 PL 170,459. — Deinde (post invocationem S. Spiritus) doctores sacri mente ac vigilantibus oculis tenendi sunt, qui tamquam Arcturi numquam occidentis lucida sidera stabili fide semper steterunt et lucem fidei fundentes erroris occasum nescierunt; haereticorum vero lux erratica longe fugienda est: In Johannem 3 PL 169,291. — Siehe ferner die oben angeführten Texte in Anm. 23,27.
59) De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 7,18 PL 167,1781—1783.
60) A. a. O. 435. — Die typisch dionysischen termini fehlen gänzlich bei Rupert, und auch eine ausdrückliche Bezugnahme auf den Areopagiten läßt sich nicht nachweisen. Anders ist das bei Honorius Augustodunensis und ebenso bei Hugo von St. Viktor. Zu letzterem siehe noch: H. Weisweiler, Sakrament als Symbol und Teilhabe, Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor, Schol 27 (1952) 321—343.

Rupert von Deutz der sklavischen Abhängigkeit mancher Theologen der Frühscholastik gegenüberstellt. Gerade die Freiheit in der Benutzung der Kirchenväter bildet für ihn ein charakteristisches Merkmal und zeigt ihn als Vermittlungstheologen zwischen Tradition und Fortschritt.

Rupert bekennt sich zu dieser relativen Selbständigkeit. Er nimmt sie nicht nur für sich in Anspruch, wenn die Väter voneinander abweichen [61]), sondern er hält auch an den Worten des hl. Augustinus nicht fest wie an der unumstößlichen Norm der Hl. Schrift und wagt sogar, ohne jedwede Stütze einer Autorität seine Ansicht aufzustellen, wie er eigens erklärt [62]). Es scheint ihm selbst nicht ausgeschlossen, daß er hie und da eine bessere Meinung ausgesprochen habe, als das von den Alten geschehen sei [63]). Weit und großzügig ist seine Auffassung von der Freiheit der theologischen Forschung [64]). Er ist sich auch dessen bewußt, daß er persönlich Fortschritte erzielt hat, da er einmal dem „alten Wein“ der überlieferten Wahrheit seinen „neuen Most“ gegenüberstellt [65]).

Auch in der konkreten Durchführung halten sich bei Rupert von Deutz Traditionsgebundenheit und Fortschritt das Gleichgewicht. Den Kirchenvätern, namentlich einem hl. Augustinus, ist er in der Auswahl seiner Themen, in der Schrifterklärung, in den aufgestellten Behauptungen und ihrer Begründung und selbst in der Redeweise verpflichtet. Das alles läßt sich auf Schritt und Tritt in seinen Werken nachweisen. Und doch wird ebenso deutlich seine relative Selbständigkeit und Unabhängigkeit. In der Mariologie z. B. hat er, wohl als erster, eine marianische Deutung des Hohen Liedes vorgelegt und ist auch in einigen Einzelfragen über Augustinus hinausgekommen [66]). Freilich war seine Hand nicht immer so glücklich wie auf diesem Gebiet. Seine Prädestinationslehre ist recht unvollkommen, und seine Eucharistielehre wurde schon früh angefeindet. Dogmengeschichtlich interessant und einigermaßen neu sind seine Ansichten über das objektive Fortleben des Werkes Christi in den Sakramenten sowie über die unsichtbare Sendung des Heiligen Geistes im Alten Bunde. In der Geschichtstheologie steht er stark unter dem Einfluß des augustinischen Gottesstaates, versteht es aber geschickt, seinen Ausführungen durch die christologische Deutung des Weltgeschehens eine persönliche Note zu geben. Die Ekklesiologie verdankt Rupert viel wegen seiner zusammenfassenden, wenn auch noch nicht abgerundeten Darstellung der Kirche in „De divinis officiis“. Das sind einige Andeutungen, die noch vermehrt werden könnten [67]). Beweiskraft für eine relative Selbständigkeit und Fortschrittlichkeit unseres Theologen kommt ihnen aber nur dann zu,

---

61) Sicubi sancti doctores, qui utique in fide concordes sunt, in aliqua sententia discrepant, illi libentius atque confidentia tamquam magistro discipulus aurem praebebo consentientem, cuius ex ore sententiam audiero Scripturae canonicae testimoniis magis vel melius roboratam: In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,494.

62) Ut dicerem non esse in canone scripta beati Augustini, non esse illi per omnia confidendum sicut libris canonicis . . . cum nullum omnino scirem de sanctis doctoribus habiturum me fore in hac sententia patronum . . .: In Regulam S. Benedicti 1 PL 170,496.

63) Vere Deus librum suum, id est Scripturam sanctam, mihi aperuit, et multis sanctorum Patrum sententiis, quorum in sancta Ecclesia celebris est memoria . . . aliquando meliora dixerim . . .: De gloria et honore Filii hominis 12 PL 168,1593.

64) Sanctarum spatiosus ager Scripturarum omnibus Christi confessoribus communis est, dummodo salva fide, quod sentit, dicat aut scribat: In Apocalypsim, prol. PL 169,827.

65) Illud a bonis omnibus huiusce studiis meritum vel dignitas impetrare debebit, ut quamvis vetus, cum suavitate vinum libere assueti sint, nostra tamen musta despuenda non iudicent: De divinis officiis, prol. PL 170,13.

66) J. Beumer, Zur Ekklesiologie der Frühscholastik, Schol 26 (1951) 364—389,377 f.

67) Eine gute Übersicht über die dogmatischen Sonderlehren Ruperts bietet Séjourné a. a. O.

wenn sie nicht absolut und zeitlos, sondern in Gegenüberstellung zu der zeitgenössischen Theologie genommen werden. Auch das Urteil Haucks „Der Wert des Buches (De Trinitate et operibus eius) liegt in der Erfassung des Problems; Rupert strebte über das Einzelne hinaus, nach einem Gesamtbild der christlichen Weltanschauung. Ich möchte nicht sagen, daß er große Gedanken hatte; aber den Ruhm verdient er jedenfalls, daß er sie suchte“ [68]) bedarf in diesem Sinne einer Korrektur.

Noch eine Frage könnte hier aufgeworfen werden, ob Rupert von Deutz den theologischen Fortschritt in Zusammenhang mit der Lehre der Kirche gebracht hat. Für gewöhnlich tut er das nicht ausdrücklich, sondern setzt es eher als eine Selbstverständlichkeit voraus. Seine Ansichten aber in einigen schwierigen Punkten, z. B. über die Realpräsenz Christi in der Eucharistie und über die Transsubstantiation, hätten durch eine klarere und bewußtere Ausrichtung auf die Kirchenlehre nur gewinnen können. Einmal beruft er sich formell auf eine römische Entscheidung, nämlich in der Kontroversfrage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohne [69]). Anderswo führt er die Autorität des Papstes auf das Zeugnis der Schrift und merkwürdigerweise auch auf die Anordnung der Kaiser und der Bischöfe zurück [70]). Wenn er weiterhin den „venerabilis ordo sanctorum Patrum“ herausstellt, der durch sein heiliges Anathem die Irrlehren überwunden habe [71]), so hat er mit diesen Worten wohl in erster Linie die Väter der allgemeinen Konzilien im Auge gehabt. Einige Male findet sich bei ihm beiläufig die Aussage: „Sicut Ecclesia catholica tenet“ [72]), in dieser oder in ähnlicher Form, was dann allem Anschein nach die sonst stillschweigend vorausgesetzte Grundhaltung seiner Theologie wiedergeben soll. Eine häufigere und eindeutigere Bezugnahme auf das kirchliche Lehramt kann man überhaupt in der Frühscholastik noch vermissen und erscheint erst bei Anselm von Havelberg [73]).

Traditionsgebundenheit, vereinigt mit einer gewissen Aufgeschlossenheit für neue Erkenntnisse, bildet also das Merkmal der Theologie Ruperts von Deutz. Auch hier werden wir wie bei den vorher besprochenen Gegensatzpaaren den vermittelnden Ausgleich nicht vollendet nennen können, aber das Bestreben danach ist sicher bei ihm vorhanden und erfährt eine gerechte Bewertung erst auf dem Hintergrund der geisteswissenschaftlichen und theologischen Zeitgeschichte. Um so mehr ist dieses Bestreben anzuerkennen, als, wie gerade dieses Kapitel gezeigt hat, Rupert gezwungen war, eigene und selbständige Wege zu gehen. Damit tritt das Bemühen

---

68) A. a. O. 436.

69) Quos (Graecos) tamen sancta Romana Ecclesia, Latinae Ecclesiae columna, iamdudum per multa concilia, luce corruscans evangelica et super petram fidei firmiter stans fundata, sic reverberavit, consentorem ex ipsis Graecis habens Athanasium catholicum et orthodoxum . . .: De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus 1,17 PL 167,29.

70) Tali et tanta praeeunte evangelicae veritatis auctoritate, Christianissimi imperatores post multa tempora omnesque Ecclesiarum principes hoc censuerunt et lege perpetua firmaverunt, ut sicut imperatori omnes praefecti vel iudices, sic beato Petro et secundum dignitatem eius excellenti Romano pontifici ceteri subiecti sint Ecclesiarum pontifices: De Trinitate et operibus eius, De S. Spiritu 2,28 PL 167,1639.

71) Nimirum ex quo diaboli mendacio, per linguas haereticorum se prodente, venerabilis ordo sanctorum Patrum econtra exsurrexit et perfidiam illorum propriis Scripturarum testimoniis convictam insuper aeterno anathemate damnavit, extunc angelus iste suam super sedem bestiae phialam effudit: In Apocalypsim 9,16 PL 169,1121.

72) Z. B.: In Johannem, Epistola nuncupatoria ad Cunonem PL 169,202.

73) J. Beumer, Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes, a. a. O. 221 f.

um die Vermittlung zwischen auctoritas und ratio, Mystik und Scholastik, in ein neues, vorteilhafteres Licht.

* *
*

Die Persönlichkeit und das theologische Schaffen Ruperts von Deutz haben im 12. Jahrhundert einen ziemlich bedeutenden Einfluß ausgeübt. Schon Honorius Augustodunensis weist seinem Namen einen Platz in dem Schriftstellerkatalog „De luminaribus Ecclesiae“ an und fügt ehrende Worte bei [74]). Wie dieser stehen auch Rudolf von St. Trond und Gerhoh von Reichersberg unter dem Eindruck seiner Theologie [75]). Eine eigentliche Schule hat sich aber nicht gebildet, und vom 13. Jahrhundert ab wird es stiller um Rupert. Der Grund hierfür liegt wohl einmal in der Tatsache, daß seine theologischen Gedanken eine streng persönliche Note hatten und darum nicht so leicht von anderen übernommen werden konnten, dann aber sicher auch darin, daß beinahe gleichzeitig oder bald nach ihm zwei Theologen, Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux, in seinem Geiste zwar und auf seinen Bahnen, indes kaum in direkter Abhängigkeit, die von ihm angeregten Anliegen aufgegriffen und im großen und ganzen glücklicher der Vollendung entgegengeführt haben. Dem ersten gelang es mehr nach der systematischen und dem zweiten mehr nach der mystischen Seite hin. So mußte Rupert selber in den Hintergrund treten. Erst der Humanismus brachte ihn wieder zu Ehren [76]), während die katholische Kontroverstheologie bald darauf seine Eucharistielehre als der Neuerung günstig bekämpfte [77]). Der Mangel einer Schule um Rupert hat zur Folge, daß seine Gedanken keine Klärung und Fortsetzung erfahren haben und daß darum die Würdigung seiner Theologie auf sein Schrifttum allein mit den vielen ungelösten Fragen angewiesen bleibt.

Wenn seine Theologie wirklich Vermittlung ist, und zwar Vermittlung zwischen auctoritas und ratio, Mystik und Scholastik, Tradition und Fortschritt, dann hat sie auch der heutigen Zeit etwas zu sagen. Denn immer entspricht es der Wahrheit, daß theologisches Forschen durch diese Gegensatzpaare charakterisiert wird. Solange es Theologie gibt, muß sie an der Autorität des Offenbarungsgottes und an der sie vermittelnden Autorität der Kirche orientiert sein, muß aus den mystischen Tiefen des Glaubens schöpfen und der Tradition verhaftet bleiben. Aber zugleich können die ratio und die scholastische Einkleidung und die Aufgeschlossenheit für das Neue nicht fehlen, da sie sonst keine Rede über Gott, keine Theo-logia wäre. Der Ausgleich wird nicht leicht fallen, aber das ist die theologische Aufgabe, ihn anzustreben. Rupert von Deutz kann für uns heute Vorbild sein, weil er um die immanenten Spannungen wußte und um ihre Vermittlung sich bemühte.

---

74) Rupertus, Tuitiensis monasterii abbas, a Spiritu sancto per visionem illuminatus, totam pene Scripturam egregio stylo exposuit. Sub quinto Henrico floruit: De luminaribus Ecclesiae 4,16 PL 172,232. — Rupert schließt sich hier unmittelbar an Anselm von Canterbury an.
75) Rocholl, a. a. O. 4 f.
76) Siehe die Oratio Johannes Spanheimensis Abbatis PL 167,11—16.
77) Vergl. darüber die eingangs (Anm. 1) zitierten Arbeiten.

Reform von Ordensgelübden

Von Philipp Hofmeister, München-Neresheim

SEIT DEM Inkrafttreten des Codex Juris Canonici hat keine päpstliche Maßnahme so tief in das Rechtsleben der Ordensverbände eingegriffen wie die am 21. November 1950 von Papst Pius XII. erlassene Konstitution „Sponsa Christi". Neben der Verordnung über die Bildung von Föderationen unter den Nonnenklöstern desselben Ordens und den Anweisungen über die große und kleine päpstliche Klausur ist von besonderer Bedeutung der Aufruf an die Nonnen, die im Laufe der Zeit von der Strenge des Ordenslebens abgewichen sind, oder, durch die Verhältnisse gezwungen, abweichen mußten, wieder zum gemeinen Rechte der feierlichen Gelübde zurückzukehren. Über diese letztere Bedeutung der Apostolischen Konstitution ein kurzes Wort!

Jahrhunderte alter Tradition entsprechend, werden in den Orden nur feierliche Gelübde, keine einfachen ewigen, abgelegt, nicht bloß von den Männern, sondern auch von den Frauen, von den zum Chordienst Verpflichteten, wie auch von den Konversen, den sog. Laienbrüdern und Laienschwestern. Noch das Dekret der Hl. Religiosenkongregation „Sancrosancta Dei Ecclesia" vom 1. Januar 1911 bestätigt die Ablegung von feierlichen Gelübden bei den Laienbrüdern und Laienschwestern mit den Worten: „Sacrosancta Dei Ecclesia Ordines Religiosos decorandos voluit solemnitate votorum, quo status prosequentium in eis evangelica consilia fieret aestimatione et effectu in christiana societate stabilior. Ad quae vota solemniter profitenda eos quoque admittit, qui nulla Sacerdotii Christi participatione donati, Conversi seu Laici vocantur" [1]). Keinen anderen Standpunkt nimmt der Codex Juris Canonici ein. Er bestimmt in c. 488,2°, daß ein „Orden" sei eine „religio in qua vota sollemnia nuncupantur". Der Codex will damit sagen, daß in einem Orden nur feierliche Gelübde abgelegt werden sollen, ohne Unterschied der Person; das erfordert die Rechtsregel: „Ubi lex non distinguit, neque nos distinguere debemus." Dies zeigt aber auch deutlich ein Vergleich mit c. 488,4°, wo es heißt, eine klerikale Gemeinschaft sei dann vorhanden, wenn „plerique sodales" mit dem Priestertum ausgezeichnet werden. Eine derartige Einschränkung fehlt in c. 488,2°; es heißt hier nicht, Orden sei eine religiöse Gemeinschaft, „in qua plerique sodales vota sollemnia nuncupant". Noch ein weiterer Beweis, daß nach dem Codex die Laienbrüder und Laienschwestern feierliche Gelübde ablegen, ergibt sich aus c. 610 § 3, nach dem in männlichen und weiblichen Gemeinschaften mit Chorverpflichtung „sollemniter professi, qui a choro abfuerunt, debent, exceptis conversis, horas canonicas privatim recitare". Aus der Einschränkung „exceptis conversis" ergibt sich,

1) AAS 3, 1911, 29.

daß nach allgemeinem Recht die Konversen in den Orden feierliche Gelübde ablegen. Die beiden hier dem Gesetzgeber zur Verfügung gestandenen Quellen, die Entscheidungen der Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute vom 19. April 1844 und der Hl. Ritenkongregation vom 4. August 1877, weisen die genannte Klausel nicht auf[2]); dies zeigt, daß diese ganz bewußt vom Gesetzgeber eingefügt wurde.

Jede Abweichung von diesen allgemeinen, für alle Ordensleute im strengen Sinne des Wortes geltenden Normen des kanonischen Rechts ist eine exceptio a lege, eine Dispens, die den grundlegenden Vorrechten der Orden und dem strengen Ordensleben nachteilig und deshalb gemäß der Rechtsregel „Odia restringi convenit" eng auszulegen ist[3]).

Die Lehre des Kirchenrechts über den feierlichen Charakter der Ordensgelübde geriet infolge der Französischen Revolution um die Wende des 18. Jahrhunderts ins Wanken. Als eines der ersten Gesetze erließen die Feinde der Kirche die Bestimmung, daß der Staat die Gelübde der Ordensleute als eine ganz private Sache betrachte und daher von seiner Seite aus nicht mehr anerkenne. An diesem Grundsatz hielt auch Napoleon fest, als er durch Erlaß vom 18. Februar 1809 Art. 7 und 8 in Frankreich wieder religiöse Frauengenossenschaften zuließ. Er ging noch weiter, indem er bis zum 21. Lebensjahre nur einjährige und von da an nur fünfjährige Gelübde zuließ. Die genannte Änderung des bürgerlichen Rechts machte wenigstens vor dem Forum des Staates die Ablegung von ewigen, feierlichen Gelübden im Sinne des kanonischen Rechts unmöglich. Zunächst half man sich wenigstens in einem Einzelfalle in der Weise, daß die Hl. Pönitentiarie kraft spezieller päpstlicher Vollmacht am 2. Mai 1817 dem Rektor des Krankenhauses zu Löwen die heimliche Abnahme von ewigen und feierlichen Gelübden in Gegenwart von zwei Nonnen als Zeugen gestattete; die Professen mußten dann „secreto" registriert werden. Die Vollmacht für den Rektor war aber jederzeit widerruflich[4]). Diese Lösung schied forum civile und forum canonicum genau; allein daß mit ihr Gefahren verbunden und mit dem Staate Konflikte zu befürchten waren, liegt auf der Hand. Deshalb vermengte man bald beide fora und kam infolgedessen zu unbefriedigenden und keineswegs einheitlichen Ergebnissen:

a) Den Professen, die bereits früher feierliche Gelübde abgelegt hatten, half die Hl. Pönitentiarie in einem den belgischen Regularen beiderlei Geschlechts am 1. Dezember 1820 gegebenen Indult in der Weise, daß sie trotz des Gelübdes der Armut ihnen zufallendes Vermögen erwerben, behalten, verwalten und darüber für fromme, ehrenhafte Zwecke verfügen konnten, doch mußten sie dabei in schuldiger Abhängigkeit von den zuständigen Ordensoberen handeln. Aus diesem, wie es scheint, nur ad tempus gegebenen Indult wurde aber ein Dauerzustand; man legte feierliche Profeß ab, aber mit einer gewissen Einschränkung des Armutsgelübdes. Ein Reskript Leos XIII. vom 31. Juli 1878 an den Erzbischof von Mecheln bestätigte das vorgenannte Privileg von neuem und fügte sogar

2) Codicis Juris Canonici fontes, Romae 1923, ss., IV n. 1938, VIII n. 6101.
3) Vgl. S. C. Relig. 11. 10. 1922 AAS 14, 1922, 554. Commentarium pro Religiosis 4, 1923, 162 ss. C. 19.
4) Sentis, F., Die Stellung der religiösen Orden unter der Herrschaft der französischen und anderen verwandten Gesetzgebungen, Archiv für katholisches Kirchenrecht 14, 1865, 361 n. 2.

bei, daß die Regularen die gewährten Akte gültig und erlaubt ausüben, ja sogar eidlich bezeugen könnten, daß sie „ad normam legum civilium verum dominium bonorum a se possessorum acquirere una cum iure de iis disponendi" dürften. Im folgenden Jahre wurde dieses Indult auf Frankreich ausgedehnt[5]). Ein spezielles derartiges Indult erhielt dann am 23. Juni 1880 die französische Provinz des Ordens des hl. Johannes von Gott und ein weiteres Reskript vom 14. Juni 1907 dehnte das genannte Indult auch auf alle Glieder der französischen Provinz, wenn diese außerhalb Frankreichs leben, aus[6]). Diese Regelung hat den Vorteil, daß sie das feierliche Keuschheits- und Gehorsamsgelübde unversehrt läßt, aber den Nachteil, daß sie die Axt an den Baum des feierlichen Armutsgelübdes derart legt, daß dieser nicht bloß im Sinken begriffen, sondern bereits umgefallen ist.

b) Die nach dem Inkrafttreten der kirchenfeindlichen Staatsgesetze abgelegten Armutsgelübde der Nonnen erklärte die Hl. Pönitentiarie bereits in an einen Priester der Diözese Nantes am 28. November 1818 und an den Bischof von Limoges 1820 gerichteten Reskripten als einfache; in diesen Schreiben vertrat sie auch den Standpunkt, daß dann zugleich die beiden anderen Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams ebenfalls nur einfache seien[7]). Solche Entscheidungen mehrten sich im Laufe der Zeit, es ergingen solche für die Kanonissen vom hl. Petrus Fourrier und für die Frauen von der Heimsuchung Mariä in Caen am 30. November 1818 und 5. November 1828 und von 1829 ab erklärte der Hl. Stuhl, daß alle Gelübde der Nonnen in Frankreich nur einfache seien[8]). Verschont freilich von diesen Gesetzen blieben die Nonnen im Gebiete Savoyens, das 1815 an Italien und erst 1860 wieder an Frankreich kam. In Belgien hielt man nach Abschüttelung des französischen Regimes an den kirchenfeindlichen Gesetzen fest. Die letzte indirekte Bestätigung erhielt die Ablegung einfacher Gelübde durch die französischen und belgischen Nonnen durch das Dekret der Hl. Religiosenkongregation vom 23. Juni 1923[9]). Zusammenfassend muß freilich gesagt werden, daß diese Nonnenklöster, da sie das Mark des Ordenslebens nicht mehr beobachteten, eigentlich Scheinklöster, Scheinorden waren, Klöster, die nach außen den Titel Kloster und Orden zu führen berechtigt waren, aber nicht mehr das Wesen eines Ordens hatten.

c) War die kirchliche Gesetzgebung für die französischen und belgischen Nonnen noch ziemlich einfach, so war dies bei den männlichen Regularen nicht der Fall. Für die Augustinerchorherren der gefreiten Abtei St. Maurice in der heutigen Schweiz erging bei der Statutenapprobation am 14. April 1820 eine Sonderregelung. Die Gelübde der Kanoniker blieben feierliche, für die der Konversen sollte folgende Norm gelten: „Donati seu conversi

---

5) Bizarri, A., Collectanea in usum Secretariae S. Congregationis Episcoporum et Regularium, Romae 1885, 739. Vermeersch, A., De religiosis institutis et personis II[4], Brugis 1909 (81). Scherer, R. von, Handbuch des Kirchenrechtes, Graz und Leipzig 1886 ff. II 828 n. 127.

6) Meyer, R., Handbuch des kanonischen Rechts zum Gebrauch der Barmherzigen Brüder des Hospitalordens des hl. Johannes von Gott, Neustadt O.-S. 1933, 41.

7) Sentis 362; Bizarri 454 s.

8) S. Pönitentiaria 19. 5. 1829, 2. 1. 1837, 30. 3. 1838, 30. 11. 1840, 17. 6. 1855 (Bizarri 455, 451 n. 1,738; Analecta iuris pontificii 3, 1858, 225); S. C. Episcoporum et Regularium 1. 8. 1839, 14. 8. 1863 (Bizarri 86 s., 694 ss.). Hofmeister, Ph., Von den Nonnenklöstern, AfkKR 114, 1934, 31 ff.

9) AAS 15, 1923, 357 s.

emittere debent tantummodo vota simplicia, quae voventem obstringunt, quousque in religione permaneat, eorum autem vinculo exsolvatur, statim ac a superioribus e congregatione nostra dimissus fuerit" (P. II c. III n. 3). Denselben Standpunkt vertreten die am 1. September 1837 in Rom approbierten von Abt Prosper Guéranger vorgelegten Konstitutionen für die französischen Benediktiner; hier ist in n. 71 die Rede von „eorum (sc. Conversorum) vota erunt tantum simplicia et a Superiore generali gravibus de causis dispensabilia" [10]). Die Klöster, in denen ein Teil feierliche, der andere einfache Gelübde ablegt, könnte man vielleicht am einfachsten als Halbklöster, Halborden bezeichnen; man darf eben die Professen mit einfachen Gelübden nicht als Vollglieder eines Ordens rechnen. Durch die erwähnten Indulte ist an sich schon gezeigt, daß die zum Chordienst verpflichteten Ordensleute, vor allem, wenn sie die heiligen Weihen empfingen, trotz der Staatsgesetze nach wie vor feierliche Gelübde ablegen konnten. Dies bestätigen auch zwei Entscheidungen der Hl. Pönitentiarie vom 23. Dezember 1835 und 2. Januar 1836 [11]). Aber von dieser Regel gab es Ausnahmen. Als nämlich Gregor XVI. durch Dekret vom 3. Oktober 1834 die Trappistenklöster Frankreichs in eine Kongregation vereinigt hatte, entstand die Frage, welchen Charakter die Gelübde der Mitglieder derselben haben. Der Papst entschied dann dahin, daß die vom 1. März 1837 an in Frankreich abgelegten Gelübde nur einfache sein sollten, freilich mit der Klausel „donec aliter a Sede Apostolica statuatur", und diese Auffassung bestätigte das Dekret der Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute vom 25. Februar 1847 n. VI, das die französischen Trappisten in zwei Kongregationen teilte. Die genannte Maßnahme betraf natürlich die Mönche und die Laienbrüder. Noch mehr! Als Pius IX. durch Reskript vom 20. November 1857 das Zisterzienserkloster Sénanque in der Erzdiözese Avignon kanonisch errichtete, bestimmte er, daß die Gelübde der Mitglieder nur einfache sein sollten, und diese Einrichtung dehnte sich dann im Laufe der Zeit auf die ganze von Sénanque ausgehende Kongregation aus [12]), und die Konstitutionen vom 12. März 1892 n. 1 und 18. Februar 1922 n. 1 bestätigen diesen Brauch.

d) Die erwähnten Indulte griffen um sich. Waren sie ursprünglich nur für Frankreich gegeben, so befanden sich die Regularen anderer Länder in gleicher oder ähnlicher Lage. In Bayern hatte schon der Erlaß des Kurfürsten Maximilian Josef vom 25. Januar 1802 n. III b) den Elisabethinnen, Ursulinen und Frauen von Notre Dame die Ablegung der feierlichen Gelübde verboten. Als dann eine kgl. Entschließung vom 9. Juli 1831 die Ablegung feierlicher Gelübde erst nach vollendetem 33. Lebensjahre gestattete, legte man da und dort heimlich die Gelübde schon früher ab. Dem Faß den Boden schlugen dann die Ministerialerlasse vom 4. April 1843 und 23. März 1847 aus, die zur Ablegung der zeitlichen und feierlichen Gelübde die Beiziehung eines staatlichen Kommissärs verlangten. Auf Ansuchen der bayerischen Bischöfe gestattete jetzt der Hl. Stuhl durch Reskript vom 7. August 1847, um die genannte staatliche Vorschrift zu

10) Acta Gregorii XVI, Romae 1901, II 232.
11) Vermeersch, II 255. Sentis 355 n. 3.
12) Nomasticon Cisterciense, ed. Paris-Séjalon, Solesmes 1892, 657, 659, 674. S. C. Episcop. et Regul. 20. 12. 1861, Bizarri 150 s.

umgehen, den Nonnen die Ablegung nur einfacher Gelübde [13]). Dasselbe tat die Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute am 3. April 1835 den Redemptoristinnen in Wien und am 30. September 1864 den Nonnen der Vereinigten Staaten Nordamerikas [14]), in beiden Fällen ebenfalls mit Rücksicht auf die Staatsgesetze, wobei freilich zu bemerken ist, daß die amerikanische Gesetzgebung nicht direkt ordensfeindlich, sondern einfach indifferent war. Besonders hervorgehoben werden muß aber der lange Kampf, den die amerikanischen Frauen von der Heimsuchung Mariä um die feierlichen Gelübden führten, ein Kampf, in dem dann die Nonnen trotz Unterstützung mancher Bischöfe in Rom fast ganz unterlagen.

Die Ablegung nur einfacher Gelübde außerhalb Frankreichs wurde dann dadurch noch besonders gefördert, daß verschiedene französische Klöster außerhalb Frankreichs Gründungen machten, in denen dann auch nur einfache Gelübde abgelegt wurden. Die Entscheidung der Hl. Religiosenkongregation vom 11. Oktober 1922 ad 1 verlangte für diesen Fall zur Ablegung feierlicher Gelübde das Beneplacitum Apostolicum [15]). In manchen Klöstern anderer Länder führte man wohl für die Chorprofessen feierliche Gelübde ein, für die Laienschwestern aber nur einfache; es dürfte dies eine Nachahmung mancher klerikaler Männerorden sein, in denen die Chorprofessen feierliche, die Brüder aber nur einfache Gelübde ablegten. Stark gefördert wurde sodann die Ablegung einfacher Gelübde bei den Nonnen durch das Dekret der Hl. Religionskongregation vom 6. Februar 1924 über die päpstliche Klausur [16]), weil viele Klöster nicht in der Lage waren, die strengen Klausurbestimmungen genau zu beobachten und sich deshalb genötigt sahen, um Ablegung einfacher Gelübde zu bitten, freilich „salvis natura, iuribus et privilegiis Ordinis".

e) Bei den Männerklöstern läßt sich zwar auch eine Ausdehnung der einfachen Gelübde auf andere Länder konstatieren, aber doch keineswegs in dem Ausmaß, wie dies bei den Klosterfrauen der Fall war. Durch den großen Einfluß, den Abt Prosper Guéranger von Solesmes und das von ihm gegründete Werk auf manche Benediktiner- und Zisterzienserkongregationen unmittelbar oder mittelbar hatte, ist es gekommen, daß verschiedene derselben, ja selbst ältere Verbände für die Laienbrüder einfache Gelübde annahmen. Sodann ist hier noch zu erwähnen der besonders in Österreich verbreitete Deutschorden, dem Leo XIII. durch das Breve „Neminem profecto" vom 16. März 1886 auf Ansuchen des Hochmeisters, des Erzherzogs Wilhelm von Österreich, ebenfalls das Indult verlieh, daß die Ritter nur einfache Gelübde abzulegen brauchen [17]). Das Generalkapitel hielt dies für entsprechend, da die Ritter im Staatsdienst angestellt waren und getrennt voneinander lebten. Die Gelübde der Priester blieben aber nach wie vor feierliche. Für die Laienbrüder der klerikalen Konvente dieses Ordens sahen aber die am 14. Juli 1871 (Stat. zu cap. 34 der Regel) approbierten Statuten nie lebenslängliche Gelübde, sondern nur solche von

13) Hofmeister 34 f.
14) Bizarri 451, 737 s. Sentis 364 ff. Mansi, J. D., Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florentiae 1739 ss. 47, 576 s.
15) AAS 14, 1922, 554 s. Analecta iuris pontificii 3, 1858, 218 ss.
16) AAS 16, 1924, 96 ss.
17) Leonis XIII. Acta VI, Romae 1887, 44 ss.

Jahr zu Jahr vor, und an dieser Regelung halten noch die neuen Konstitutionen vom 27. November 1929 n. 189 fest. Eingedrungen sind schließlich die einfachen Gelübde auch in die Ostkirche, nämlich in die Verbände der Mechitaristen in Wien und Venedig, und zwar bei den Chorprofessen und den Laienbrüdern (1885 c. II n. 4 und 1920 n. 7).

Unsere Übersicht zeigt, daß die Ablegung einfacher Gelübde bei den Ordensleuten im Laufe des letzten Jahrhunderts doch einen beträchtlichen Umfang angenommen hat. Da darf es uns wahrlich nicht wundern, wenn auch der Codex Juris Canonici diese Eigenart des Ordensrechts berücksichtigt, nämlich in den cc. 488,7° und 2388 § 2. An der ersteren Stelle heißt es: unter Moniales oder Nonnen versteht man „religiosae votorum sollemnium aut, nisi ex rei natura vel ex contextu sermonis aliud constet, religiosae, quarum vota ex instituto sunt sollemnia, sed pro aliquibus locis ex Apostolicae Sedis praescripto sunt simplicia". Bemerkenswert ist zunächst, daß somit der Codex, d. h. das Ordensrecht der lateinischen Kirche, einfache Gelübde nur bei den Nonnen erwähnt, nicht aber bei den männlichen Regularen. Sodann geht aus dem genannten Kanon deutlich hervor, daß die Gelübde der Nonnen an sich feierliche sein sollten und daß es nur eine Nachsicht, ein besonderes Zugeständnis, eine Ausnahme ist, wenn die Nonnen an einigen Orten nur einfache Gelübde ablegen dürfen. Der zweite Kanon ergänzt den ersteren. Würde er im Codex fehlen, so wäre für die Nonnen mit einfachen Gelübden, die sich herausnehmen, eine Ehe zu schließen, keine Strafbestimmung vorhanden. Diesen Mangel behebt c. 2388 § 2, indem er bestimmt, daß Religiosen mit einfachen Gelübden, mögen sie diese in einem Orden oder einer Kongregation abgelegt haben, ohne weiteres dem dem Ordinarius (Bischof oder höheren Oberen eines exemten Ordensverbandes) vorbehaltenen Kirchenbann verfallen. Interpretiert man unseren Kanon nicht im Zusammenhang mit c. 488,7°, sondern ganz für sich genommen, so kann er freilich auch männliche Religiosen eines eigentlichen Ordens treffen. Da jedoch das Strafrecht nach den cc. 19 und 2219 § 1 stets eng auszulegen ist, so dürfte die genannte Auffassung fraglich und in praxi nicht zu berücksichtigen sein.

An Versuchen, die genannten Abweichungen vom gemeinen Recht wieder zu beheben, hat es erfreulicherweise nicht gefehlt. Auf das „ardentissimum desiderium" der Trappisten, wieder feierliche Gelübde ablegen zu dürfen, das von den Kardinälen der Hl. Inquisitionskongregation warm unterstützt worden war, ging Pius IX. ein und gewährte die Bitte am 5. Februar 1868 [18]). Dem entsprechend sehen die am 25. August 1894 und 26. Januar 1925 approbierten Konstitutionen dieses Verbandes je in n. 166 und 175 für die Mönche und Laienbrüder wieder feierliche Gelübde vor. Leider hat man die päpstliche Gnade nicht nach der Rechtsregel „Masculinum genus etiam femininum includit" ausgelegt. Für die Nonnen dieses Ordens wurde nämlich eine andere Regelung getroffen. Nach den am 13. April 1883 für sie approbierten Konstitutionen legten sie nämlich „Profeß" ab, aber sie konnten Eigentum erwerben und darüber verfügen, auch die durch die bürgerlichen Gesetze vorgeschriebenen Eigentumsakte mit Erlaubnis der Oberen setzen (cap. 6), doch unterscheiden die Konstitutionen vom

[18]) Nomasticon Cisterciense 660 s.

22. Juni 1926 n. 169, 183 die Klöster in solche, in denen nur einfache, und solche, in denen nur feierliche Gelübde abgelegt werden. Vermutlich werden diese Nonnen in Frankreich und Belgien einfache, außerhalb dieser Länder feierliche Gelübde ablegen. In unseren Tagen hat die französische Benediktinerkongregation, ebenfalls aus eigenem Antrieb, in ihren am 10. Januar 1947 approbierten Deklarationen zu cap. 57 der Benediktinerregel den Laienbrüdern wieder die Ablegung von feierlichen Gelübden eingeräumt und dadurch entstandenen Schaden behoben.

Auch an Bemühungen des Hl. Stuhles, zum gemeinen Recht zurückzukehren, hat es nicht gefehlt. In dem bereits zitierten Dekrete der Hl. Religiosenkongregation vom 23. Juni 1923 für die Nonnen Frankreichs und Belgiens heißt es: „Nihil vero obstare in praesenti, quominus, si quod monasterium id postulaverit, vota sollemnia, servata clausurae papalis lege, moniales emittere queant, dummodo id ab Apostolica Sede obtineant“[19]). Ein ähnlicher Aufruf erging im folgenden Jahre an die bayerischen Bischöfe. Auf Grund dieser Dekrete haben verschiedene Nonnenklöster, auch solche außerhalb Frankreichs und Bayerns, wieder die feierlichen Gelübde mit päpstlicher Klausur eingeführt.

Die Apostolische Konstitution „Sponsa Christi“ erläßt nun einen neuen solchen Aufruf. Sie führt aus, unter dem Druck der Umstände sei früher vom Hl. Stuhl für die Orden und Klöster die Ablegung von einfachen Gelübden gestattet worden; aber so sagt der Papst, diese Dekrete stellen zweifellos die Bewilligung einer dem Ordensleben nachteiligen Dispens dar, um so nachteiliger, als solche Indulte einer grundlegenden Prärogative des Ordenslebens entgegenstehen, da die feierlichen Gelübde eine vollständige und engere Weihe an Gott mit sich bringen und das Hauptkennzeichen der Orden darstellen. Pius XII. weist ferner darauf hin, daß jetzt die feierlichen Gelübde, wie eine lange Erfahrung in verschiedenen Ländern gezeigt habe, sowohl von den männlichen wie weiblichen Orden, auch wenn sie dem bürgerlichen Recht unbekannt sind, leicht und ohne Verwicklungen beobachtet werden können; deshalb sei es die Gesetzgebung und die Praxis des Hl. Stuhles schon seit einer Anzahl von Jahren, diese dem Ordensleben nachteiligen Dispensen zu beschränken und womöglich abzuschaffen, denn die Klosterfrauen dürften nicht der Ehre, des Verdienstes und der Freude beraubt werden, die feierlichen Gelübde abzulegen, die ihnen zukämen.

Auch Art. 3 und 5 der allgemeinen Statuten für die Klosterfrauen kommen auf unsere Sache zu sprechen. In § 1 des Artikels 3 ist gesagt, daß die feierlichen Ordensgelübde, die von allen Mitgliedern des Klosters oder zum mindesten von einer Kategorie unter ihnen abgelegt werden, das hauptsächlichste Merkmal darstellen, auf Grund dessen die Frauenklöster zu den „Orden“ und nicht zu den „religiösen Kongregationen“ gehören, und daß sie gerade deshalb „Nonnen“ und nicht „Schwestern“ heißen. In § 2 werden dann alle Klöster, in denen nur einfache Gelübde abgelegt werden, aufgefordert, beim Hl. Stuhl um die Wiederannahme der feierlichen Gelübde nachzusuchen, eine Ausnahme könne der Papst nur dann gelten lassen, wenn ganz ernste Gründe („prorsus graves rationes“) dem

19) AAS 15, 1923, 358.

entgegenstehen. In Artikel 5 § 3 heißt es sodann, die Wiedereinführung der feierlichen Gelübde entspreche der „Ecclesiae mens“ [20]).

Dem Laien fällt es wohl auf, daß der Hl. Stuhl die Nonnen immer nur auffordert, wieder die feierlichen Gelübde anzunehmen (Monasteria ... vota solemnia „iterum suscipere curabunt“[21])), er wundert sich, daß er dies nicht kraft apostolischer Gewalt einfach befiehlt. Der Theologe antwortet darauf, daß ein solcher Befehl die dem Papst von Gott und Christus gegebenen Vollmachten übersteigen würde und daher ungültig wäre. Weder der Papst noch die Bischöfe und Ordensoberen können einen solchen Befehl erlassen. Die Profeß ist nämlich ein Vertrag zwischen der Kirche und ihrem rechtmäßigen Vertreter einerseits und dem Profitenten andererseits und bezüglich dieses Vertrages gilt der naturrechtliche Grundsatz „Pacta sunt servanda“. Die hier für die Profeß speziell einschlägigen Lehren haben die Päpste offen verkündigt. Julius II. schreibt in seinem an die Minimen gerichteten Breve „Pastoralis officii“ vom 28. Juli 1506 n. 110: „Praeterea, si aliquando (satanica procurante versutia) aliqui huius Ordinis Praelati, etiam ipsemet Corrector Generalis ac Vigiles transcenderent eiusdem Ordinis Regulae Ordinationum limites seu terminum ipsis Praelatis inibi praefixum, etiam si forte aliquando super hoc apostolicas litteras obtinerent, ipso facto universos eiusdem Ordinis Fratres praesentes ac futuros ex nunc ab eorum obedientia penitus absolvimus et eximimus, ac illis de caetero obedire plenaria nostra autoritate expresse inhibemus et ad novam electionem statim procedendum fore decernimus.“ Ähnlich sagte Pius XI. in seiner für die Kamaldulenser bestimmten Konstitution „Inter religiosos“ vom 2. Juli 1935 kurz und bündig: „Nemini imponendum sit onus, quod ipse sponte non susceperit“ [22]). Der Kodex lehrt dasselbe. In c. 6,6^0 sagt er ausdrücklich, daß neben dem Kodex alle naturrechtlichen Grundsätze gelten und c. 101 § 1, 2^0 beinhaltet die genannte Lehre mit den Worten: „Quod autem omnes, uti singulos tangit, ab omnibus probari debet.“ Mit Rücksicht auf diese kirchlichen Lehren antworteten die Kardinäle der Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute am 6. Dezember 1839 auf die Anfrage, ob Nonnen mit einfachen Gelübden die päpstliche Klausur annehmen könnten, mit: „Affirmative, accedente consensu omnium monialium vocalium per vota secreta.“ [23]). Unter den „moniales vocales“ sind hier natürlich auch die Laienschwestern zu verstehen. Bei einer solchen Abstimmung über die Annahme der feierlichen Gelübde und der päpstlichen Klausur kommt es aber auf die eine oder andere Neinstimme nicht an. Der Verfasser besuchte selbst einmal ein Nonnenkloster, in dem man wieder zur strengen Disziplin des gemeinen Rechtes zurückgekehrt war. Alle Nonnen waren dafür gewesen, eine ausgenommen; aber diese blieb kraft römischer Weisung ganz in ihren Rechten als Professin mit einfachen ewigen Gelübden und bischöflicher Klausur.

---

20) AAS 43, 1951, 11 s., 16 s. Die angedeutete Ausnahme dürfte für die auf der Grundlage der Benediktinerregel aufgebauten Verbände nicht in Frage kommen; ist doch nach c. 7 dieser Regel unter den 12 Stufen der Demut die achte: „Si nihil agat monachus, nisi quod communis monasterii regula vel maiorum cohortantur exempla.“ Dieser Grundsatz gilt kraft des Schlusses a minori ad maius auch bezüglich des ius commune ecclesiasticum.

21) „Curare“ in der kirchlichen Rechtssprache heißt „optime se gerere, si subditi suasionibus Superiorum obsequantur“ cf. CPJ 12. 11. 1922 ad VI, AAS 14, 1922, 663.

22) S. Minimorum Ordinis S. Francisci de Paula Regula Fratrum necnon Correctorium et Caeremoniale, Romae 1932, 98 s. AAS 27, 1935, 297.

23) Bizarri 88 s. Vgl. nach Jaßmeier, J., Das Mitbestimmungsrecht der Untergebenen in dem älteren Männerordensverbänden, München 1952, 37 f.

Damit also ein Nonnenkloster wieder feierliche Gelübde annehmen kann, ist notwendig, daß alle oder fast alle Nonnen dazu bereit sind. Sonst würden in einem Kloster verschiedene Disziplinen entstehen, was mit der Zeit zu Unzuträglichkeiten führen würde.

Die Apostolische Konstitution „Sponsa Christi" ist für Klosterfrauen bestimmmt und gilt formell nicht für die Männerorden. Im Recht gilt zwar der Grundsatz, daß die männliche Ausdrucksform in gleicher Weise für die Frauen gelte, soweit nicht der Zusammenhang oder die Natur der Sache etwas anderes fordern[24]), aber nicht umgekehrt. Allein dieser Mangel wird vielfach ausgeglichen durch die Rechtsregeln „Ubi fuerit paritas in causis, sit et paritas in effectibus" und „Ubi ratio diversitatis reddi non potest, idem ius statui debet". Dieser Grundsatz gilt auch bei unserer Sache. Daß unsere Konstitution auch für die Männerklöster eine besondere Bedeutung hat, zeigt auch noch folgende Erwägung. Die Ablegung einfacher Gelübde durch die Ordensleute ist, wie oben ausgeführt ist, eine exceptio a lege, eine Dispens vom allgemeinen Recht. Wenn aber der Grund für die Dispens aufhört, dann hat auch die Dispens keine Berechtigung mehr, es gilt vielmehr das Axiom: „Cessante fine legis, cessat lex ipsa" in vollem Umfang. Zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar gilt daher die Aufforderung, wieder zu den feierlichen Gelübden zurückzukehren, auch allen männlichen Ordensverbänden, in denen alle Mitglieder oder wenigstens ein Teil im Laufe der letzten 150 Jahre vom allgemeinen Recht abgewichen sind. Wir haben oben gehört, daß teilweise die einfachen Gelübde bei den männlichen Verbänden im 19. Jahrhundert durch den Supremus Moderator gelöst werden konnten, auch im Falle einer Entlassung. Wenn man dies unter Hintansetzung der geistlichen Gnaden der feierlichen Profeß als einen Vorteil betrachten will, so ist dieser nunmehr, Gott Dank, auch hinfällig. Denn c. 638 reserviert die Säkularisation bei Verbänden päpstlichen Rechtes in allen Fällen dem Apostolischen Stuhl und c. 666 verlangt bei der Entlassung von Professen mit einfachen ewigen oder feierlichen Gelübden in klerikalen exempten Verbänden die Bestätigung des Urteils durch die Hl. Religiosenkongregation. So ist denn die Apostolische Konstitution „Sponsa Christi" auch eine ernste Mahnung für die männlichen Ordensleute, zum gemeinen Recht zurückzukehren. Sagt doch Klemens V.: „Ubi gubernaculum disciplinae contemnitur, restat, ut religio naufragetur"[25]).

---

24) L. 1, 84, 163, D. 50, 16. C. 490.
25) C. 2, Clem. 3,10.

Buchbesprechungen

Studia Anselmiana Fasc. 27-28, Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. Athanasio Miller oblata, cura A. Metzinger O. S. B., VIII et 511 pp., „Orbis Catholicus" Herder Romae 1951.

Die stattliche Festschrift zum 70. Geburtstag des alttestamentlichen Koryphäen an der päpstlichen Hochschule der Benediktiner, San Anselmo, spiegelt den übernationalen Charakter und die wisschaftliche Weite der Hl. Stadt wider. Nach einer Zusammenfassung der literarischen Werke des Jubilars von 1911—1950 folgt ein buntes Mosaik von 34 Abhandlungen aus der Bibelwissenschaft und ihren zahlreichen Hilfsdisziplinen. Die gelehrten Beiträge lassen sich etwa gruppieren in 1. = theologische: *A. Bea, Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre.* Ein historischer Überblick über das psychologisch einmalige Problem, das letzthin rational nicht durchschaut werden kann, zudem es den thomistisch-molinistischen Disput über die Art der menschlichen Willensfreiheit berührt. — *G. Boson, Una divisione logica del Salterio,* stellt älteste und neuere Versuche dar, die Psalmen sachlich zu ordnen. Logisch, d. h. inhaltlich nach den Hauptgedanken, will der Verfasser 4 Teile mit 10 Gruppen unterscheiden. — *A. Colunga, El mesianismo en los salmos regios.* Die Königspsalmen sind teils direkt, teils indirekt messianisch, wobei oft mehrfacher Wortsinn angenommen wird. Des näheren ist auf die Probleme und Literatur nicht eingegangen. — *H. Haag, Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie.* Das Zukunftsbild des Gottesreiches, das dem Propheten vorschwebt, wird im NT und in der Kirche erfüllt. — *L. Cerfaux, Saint Paul et le „Serviteure de Dieu" d' Isaie.* Besonders im Auftrag der Heidenmission sieht sich Paulus, aber nur „in Christus", als Vollender der Knechts-Weissagung. — *A. Metzinger, Gedanken zum Paulinischen Schriftbeweis.* Als Kenner der Schrift zitiert Paulus oft nur nach dem Gedächtnis und in Mischzitaten. Der Schriftbeweis kann bei ihm verschiedenes Gewicht erhalten, manchmal nur das einer Akkommodation, so daß man immer auf das Ganze schauen muß, auf das Prinzip, das gesamte AT mit ntl. Geist zu erfüllen. — *Th. Schwegler, Der Beitrag der Naturwissenschaften zur Schrifterklärung,* bespricht den „Fall Galilei" und die allmähliche Klärung der Lehre von der inerrantia Scripturae. Die Urgeschichte und andere den Naturablauf berührende Berichte bis zum Sonnenwunder Josues werden kritisch und apologetisch klug gesichtet.

2. Exegetische Abhandlungen: *E. Card. Tisserant, Notes sur l' histoire des Patriarches.* Der kurze Artikel vergleicht die soziale Stellung der Patriarchen mit den Clanen im heutigen Äquatorialafrika. — *I. O. Smit, Serpens aut daemonium* (Gen 4, 7). Es wird wohl richtig sein, daß die schwierige Stelle auf einen Dämon Rabisu Bezug nimmt. — *J. M. T. Barton, Archaeology and the Exodus,* berichtet besonders im Anschluß an Rowley und andere Forscher über die archäologischen und chronologischen Ergebnisse und Probleme bezügl. des Auszugs. Sichere Resultate fehlen noch. — *F. M. Abel, L' apparition du chef de l' armée de Yahveh à Josué (Jos 5, 13—15).* Es handelt sich um die Erscheinung eines Engels. — *B. J. Alfrink, Die Achan-Erzählung (Jos 7).* Eine sehr einläßliche Textanalyse macht es vielleicht wahrscheinlich, daß nicht nur Achan, sondern eine größere Anzahl von Israeliten sich am Banngut vergriffen hat. — *J. Schildenberger, Zur Einleitung in die Samuelbücher.* Es läßt sich ein planvoller Gesamtaufbau erkennen. Die einzelnen Quellenberichte weisen z. T. Widersprüche auf, weshalb der Blick aufs Ganze gerichtet sein muß. Wie in seinem umfänglichen Werk „Vom Geheimnis des Gotteswortes" behandelt Verfasser die Inspiration unter Würdigung der „freieren Art der Geschichtsdarstellung" und der lehrmäßig beabsichtigten heilsgeschichtlichen Aspekte. — *K. Fruhstorfer, Ein alttestamentliches Konkordat (Esr 7, 8).* Die Echtheit der persischen Erlasse wird erneut verteidigt, ihre Bedeutung hervorgehoben; alte Datierung 458. — *A. Vaccari, De nonnullis lectionibus voluminis Isaiae nuper ad Mare Mortuum reperti.* — Ein sehr guter textkritischer Beitrag in herrlichem Latein, der mehrere dunkle Stellen in Is glanzvoll auf-

hellt! — *F. Stummer, Bemerkungen zu Jer 12, 1—6.* Ebenfalls ein Muster philologisch-exegetischer Feinarbeit, wodurch der masoretische Text als durchaus richtig erscheint. — *A. Médebielle, „Quoniam Nazaraeus vocabitur" (Mt 2, 23).* Ein Gelehrter aus Nazareth kommt in sehr ausführlichen sprachlichen Erörterungen und mit reicher Literaturkenntnis zu dem Ergebnis, daß der Evangelist an den messianischen Titel „Sproß" (neser) Is 11 etc. anknüpft und damit indirekt die Herkunft Jesu aus Nazareth „durch die Propheten" belegt sieht. — *J. M. Bover, La parábola del Remiendo.* Eine gediegene synoptische Abhandlung über das Gleichnis vom „neuen Lappen auf dem alten Kleid". — *J. E. Renié, „Et Jesus proficiebat sapientia et aetate et gratia apud Deum et homines" (Lc 2, 52).* Aus dogmatischen Gründen wird namentlich der Begriff *charis* geklärt: hier „grâce aimable". — *J. E. Steinmüller* untersucht an Hand der Lexika und Konkordanzen die griechischen, hebräischen und lateinischen Verba für „lieben" und hebt die sachlichen Bedeutungsunterschiede hervor.

3. Spätere Textgeschichte: *G. Card. Mercati, I codici greci di Abramo Massad Maronita.* Eine gelehrte bibliothekarische Spezialarbeit. — *A. Dold, Ein bisher kaum beachteter Vulgata-Palimpsest des 6./7. Jahrhunderts im Escorialensis R II 18.* Ein guter Vulgatatext mit Fragmenten von Num-Idc, in der Ausgabe der Vg-Kommission noch nicht berücksichtigt. — *P. G. Duncker, De singulis S. Scripturae libris controversis in Concilio Tridentino.* Durch die Veröffentlichung der Konzilsakten ist dieser interessante Einblick in die Verhandlungen möglich geworden. — *B. Fischer, Lukian-Lesarten in der Vetus Latina der vier Königsbücher.* Die Entwicklung des VL-Textes ging auf eine fortschreitende Ausmerzung der lukianischen Lesarten zugunsten des üblichen G-Textes hinaus, nicht umgekehrt (gegen Dieu). — *P. Salmon, Le texte de Job utilisé par S. Grégoire dans les „Moralia".* St. Gregor d. Gr. benützte vorwiegend Vulg., aber auch VL-Hss. Beide hatten in Rom noch offizielle Berechtigung. — *A. Casamassa, Appunti per 10 studio dei „Tractatus super Psalmos" di S. Ilario.* Der fragmentarisch erhaltene Traktat, geschr. 360—367, hält sich zumeist an Origenes, aber mit Einschränkungen von seiten der antiochenischen Exegese. — *A. Kleinhans, Heinrich von Cossey O. F. M., ein Psalmen-Erklärer des 14. Jahrhunderts.* Der britische Minorit war ein Kenner des Hebräischen, notierte die Unterschiede zwischen M, G, V, Hier., benützte vor allem Nik. v. Lyra; in vielen Auffassungen war er natürlich ein Kind seiner Zeit. — *A. Allgeier, Der Text einiger Kleiner Propheten bei Lucifer von Calaris.* Auf 13 Seiten werden Texte bei Lucifer, V und G ohne näheren Kommentar nebeneinandergestellt. — *S. Bovo, Le fonti del Commento di Ambrogio Autperto sull' Apocalisse.* Der gelehrte Mönch aus der Zeit Karls d. Gr. hat, wie die verglichenen Texte schön dartun, alle bedeutenden Apc-Kommentare eingesehen. — *B. Probst, Die drei Brüder Mezger, ein exegetisches Dreigestirn an der alten Salzburger Benediktiner-Universität.* Ein Ausschnitt aus der glanzvollen Epoche der dortigen Univ. im 17. Jahrhundert.

4. Religionsgeschichtliches: *N. Schneider, Die Keilschrifturkunden der Ur III-Archive und die Bibel. — M. Witzel, Dienstinstruktionen an das hethitische Tempelpersonal. — E. Beck, Erschaffung des Menschen und Sündenfall im Koran. — A. van Lantschoot, Miracles opérés par la S. Vierge à Bartos (fragments bohairiques).*

The Arthur Marmorstein Memorial Volume. Studies in Jewish Theology by A. Marmorstein, Edited by J. Rabbinowitz and M. S. Lew, London, New York, Toronto, Geoffrey, Cumberlege, Oxford University Press 1950. XLVIII, 228 und 102 S. 8°. Geb. 30 s.

Arthur (Abraham) Marmorstein, geb. 1882 in Miscolcz (Ungarn), seit 1912 Dozent am Jew's College in London, gest. 1946 ebd., besaß als Erforscher der jüdischen Literatur und Theologie, vor allem der ersten christlichen Jahrhunderte, einen angesehenen Namen. Eine Zeitlang arbeitete er mit G. Kittel bei der Herausgabe rabbinischer Texte zusammen, bis ihm die Ereignisse des Jahres 1933 und Kittels Stellungnahme zur Judenfrage dies unmöglich machten. Der vorliegende Gedächtnisband enthält eine Sammlung ausgewählter Aufsätze von M. selbst. Voranstehen eine Würdigung seiner Lebensarbeit (von den Herausgebern), eine kurze Biographie M.' von seinem Sohn, Emil M., sowie eine Bibliographie seiner zahlreichen Bücher und Aufsätze, die besonders willkommen ist. Die von M. selbst stammenden Aufsätze, sieben in englischer, drei in hebräischer Sprache, behandeln ausnahmslos Fragen der jüdischen Theologie: den Hintergrund der Haggada, die Einheit (oder Einzigkeit) Gottes in der rabbinischen Literatur, die

Nachahmung Gottes in der Haggada, Judentum und Christentum in der Mitte des 3. Jahrh., die rabbinische Erlösungslehre usw. Weil diese Aufsätze zum Teil an schwer zugänglichen Orten erschienen sind, verdient ihre Zusammenstellung lebhaften Dank, besonders bei den ntl. Forschern.

München J. Schmid

Ernst Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (Kritisch-exeget. Kommentar über das NT, begr. v. H. A. W. Meyer, I, 2). 11. durchgesehene Auflage. 374 S. Mit Ergänzungsheft nach dem Handexemplar des Verfassers, hrsg. von Gerhard Saß. Brosch. einschl. Ergänzungsheft DM 21,60. Ergänzungsheft allein DM 1,40.

Ernst Lohmeyer ist am 15. 2. 1946, in der Nacht vor Wiedereröffnung der Universität Greifswald, zu deren Rektor er nicht lange zuvor bestimmt worden war, plötzlich und ohne Angabe von Gründen verhaftet worden. Fünf Jahre lang blieb seine Familie ohne Nachricht über ihn, bis sie im Vorjahr davon in Kenntnis gesetzt wurde, daß der immer noch Zurückerhoffte bereits im Herbst 1946 einen gewaltsamen Tod gefunden hat.

Dem über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannten Gelehrten war es somit nicht mehr vergönnt, seinen seit Jahren vergriffenen Kommentar zum Mk-Evangelium in neuer Auflage herauszugeben. Dieses im Rahmen des Meyerschen Kommentars erstmals 1937 erschienene Werk, vielleicht die bedeutsamste wissenschaftliche Leistung Lohmeyers, zeigt alle Eigentümlichkeiten und Eigenwilligkeiten seiner Auslegekunst. Ich rechne dazu die eindringliche, oft geradezu bohrende Textanalyse, die auch den unscheinbarsten formalen Besonderheiten nachgeht, die scharfsinnige (manchmal schon überscharfsinnige) Herausarbeitung des geschichtlichen und theologischen Gehalts der Texte und das angelegentliche Bemühen, die so gewonnenen Teilergebnisse jeweils in größere Zusammenhänge einzuordnen und womöglich zu Bausteinen für Neukonstruktionen zu machen. Zweifellos hat L. mit seinem Bestreben, die Exegese aus dem vielbefahrenen Geleise herauszuführen und in neue Bahnen zu lenken, nicht immer Glück gehabt, aber ebenso sicher ist, daß er auch da, wo er irrte, oft den Anstoß zu einer vertieften Durchdenkung der Fragen gegeben hat. Wegen der Fülle seiner Anregungen hat denn auch der in einer gepflegten und gefälligen Sprache geschriebene Mk-Kommentar viel Beachtung gefunden. Eine Neuauflage ist seit langem zu einem dringenden Bedürfnis geworden. Da eine völlige Umarbeitung nicht möglich war, hat sich der Verlag entschlossen, einen photomechanischen Abdruck der Auflage von 1937 herauszubringen, in welchem die im Handexemplar des Verfassers vorgefundenen kürzeren Verbesserungen berücksichtigt worden sind. Die umfangreicheren von L. vorgenommenen oder vorgesehenen Änderungen sind in einem von Gerhard Saß herausgegebenen Ergänzungsheft zusammengestellt.

So unbefriedigend diese Lösung sein mag, sie ist in Anbetracht der Umstände die einzig mögliche gewesen. Nur hätte man gewünscht, daß den Druckfehlern und sonstigen leicht zu behebenden Versehen der Erstauflage sorgfältiger (nicht bloß auf Grund des Handexemplars!) nachgegangen worden wäre. Vieles ist zwar richtiggestellt; beispielsweise ist S. 67 Anm. 1 die Bemerkung, in der Malthake als Frau (statt als Mutter) des Antipas bezeichnet war, getilgt, der Druckfehler S. 292 Anm. 3 beseitigt usw. Im ganzen soll sich die Zahl dieser Verbesserungen der Druckvorlage auf etwa 360 belaufen. Aber eine Menge anderer leicht erkennbarer Versehen ist stehen geblieben. Nur einige wahllos herausgegriffene Beispiele: S. 77 Z. 1 steht nach wie vor: *in furorum versus est*, Z. 12: *legousin* statt richtig *elegon*, S. 325 Z. 22 „nicht unschwer" statt „unschwer", S. 195 Z. 26 „V. 38" statt „V. 37", S. 203 Anm. 1 „10,15" statt „10,14", S. 293 Anm. 1 „12,2" statt „12,3" usw. In der Übersetzung von 4,28-29 (S. 86) ist die Versbezifferung immer noch nicht in Ordnung. Ein Fachmann wie G. Saß hätte wohl auch einige sachliche Unrichtigkeiten nicht durchgehen lassen sollen. Ich nenne als Beispiel diejenigen, die auf den Seiten 86-88 begegnen. Zu S. 86 Anm. 3: Die Wendung *sporon ballein* kommt nicht bloß in Mk 4,26 vor, sondern auch bei Theokrit 25,26, vgl. Apollonius Rhod. 3,413. Zu S. 87 Anm. 1: Was gegen die Übersetzung „er weiß nicht wie" eingewendet wird, ist unrichtig, vgl. W. Bauer s. v. *hôs* I 2 d und E. Mayser II 3, S. 52. Zu S. 88 Z. 21 f: Das Partizip *on* ist seinem Genus nach kein Fehler, da es sich auf *spermatôn* bezieht. S. 88 Anm. 2 lies *êdynanto* statt *edynanto*.

Das eigentlich Neue gegenüber der Ausgabe von 1937 ist in dem Ergänzungsheft zusammengefaßt, das auf 15 Seiten die noch von L. selbst vorgenommenen

Änderungen, Zusätze und Literaturnachträge, außerdem Hinweise auf beabsichtigte, aber nicht mehr ausgeführte Änderungen enthält. Vieles davon ist wertvoll und wichtig. Die meisten Änderungen und Zusätze verfolgen das Ziel, die Textauslegung den in Lohmeyers letzten Büchern (Galiläa u. Jerusalem 1936; Kultus u. Evangelium 1942; Gottesknecht u. Davidssohn 1945) vorgetragenen Auffassungen anzugleichen. Wer mit diesen Büchern vertraut ist, kann sich daher in der Regel denken, wie die oft vorkommenden Vermerke „Ändern!", „Bessern!" oder „Schärfer!" gemeint sind. In einer Reihe von Fällen aber bleibt es dunkel, wie sich L. die Änderungen gedacht haben mag. Einen dieser für die Benützer unverständlichen und insofern wertlosen Vermerke glaube ich erklären zu können. Zu 6,14-16 hat L. notiert: „Vgl. Freundorfer, Biblische Zeitschrift 1944, über diese Perikope. Danach ändern." Die BZ, deren letzter Herausgeber der nunmehrige Oberhirte von Augsburg war, hat schon 1939 ihr Erscheinen eingestellt. L. hat hier also nicht einen BZ-Aufsatz im Auge gehabt, sondern wohl eine Publikation, von der er annahm, daß sie in den bibliographischen Notizen der BZ von 1944 aufgeführt sei. Ich glaube mit der Vermutung nicht fehlzugehen, daß es sich dabei um meinen 1943/44 im Philologus (Bd. 96, S. 119-131) erschienenen Artikel „Zur Syntax von Mk 6,14-16" handelt. L. hat den Aufsatz gekannt und die darin vorgeschlagene Lösung gebilligt (in einem Brief vom 16. 1. 1945 schrieb er mir: „Ihr Aufsatz hat mich überzeugt. Wir sind wohl alle mehr oder minder auf Ljungviks philologische Autorität hin lässig gewesen und haben im einzelnen nicht nachgeprüft, was daran war"). Es war demnach wohl so, daß L. den Artikel in Erinnerung, aber nicht zur Hand hatte und in der BZ von 1944 näheren Aufschluß zu finden hoffte.

So ist diese Neuauflage gewiß nur ein Notbehelf. Aber je stärker wir das empfinden, desto lebhafter empfinden wir auch den Schmerz darüber, daß Prof. Lohmeyer seiner Wissenschaft so plötzlich und auf so tragische Weise entrissen wurde.

Passau Joseph Blinzler

Joseph Blinzler, Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft, Ettal (Buch-Kunstverlag) 1952, 56 S.

Als vor mehr als einem halben Jahrhundert der französische Historiker Ulysse Chevalier wichtige Dokumente des Vatikanischen Archivs über das jetzt in Turin, früher in Lirey (Diözese Troyes) und Chambéry aufbewahrte angebliche Grablinnen Christi auffinden konnte, die Aufschluß über die Verfertigung seiner Bilder im 14. Jahrhundert gaben, schien der Streit über seine Echtheit endgültig entschieden. Doch fanden sich auch weiterhin Verteidiger dieser Reliquie, besonders seit sie 1931 aufs neue photographiert wurde; man meint, die Aufnahmen zeigten ein so naturwahres Negativ des Leichnams Jesu, daß es nicht künstlich hergestellt sein könne. Im deutschsprachigen Raume hat vor allem der Prager Arzt R. W. Hynek sich in mehreren Veröffentlichungen (z. B. in seinem Buche „Golgotha, Im Zeugnis des Turiner Grabtuches", Karlsruhe 1950) mit heißer Leidenschaft für die Echtheit eingesetzt; aus dem Befunde der Bilder, die die Vorder- und Rückseite Jesu zeigen, suchten er und andere sogar Schlüsse auf das Leiden und Sterben des Herrn zu ziehen. Der Deutschamerikaner P. Eduard Wünschel stand nicht an, das Turiner Grablinnen „das fünfte Evangelium" zu nennen, was jüngst der Schrifttumsreferent im Seelsorgeamt Linz, Dr. Franz Mittermayer, als berechtigt anerkannt hat (Theol.-prakt. Quartalschr. 99 [1951] 285). Selbst ein so nüchterner, anerkannter Forscher wie der verdiente unlängst verstorbene Münchner Historiker Heinrich Günter meinte, daß das Turiner Tuch wirklich das Bild Christi unserer Zeit bewahrt habe („Psychologie der Legende", Freiburg 1949, 220 f). Die Wellen der Begeisterung schlugen sogar in den protestantischen Raum hinüber, wo man sich sonst Reliquien gegenüber recht reserviert benimmt; K. A. Meissinger („Das Turiner Grablinnen", Gräfelfing 1949) ist von den Thesen Hyneks völlig überzeugt und will am Turiner Grabtuch seine Glaubensgenossen zu einer Änderung ihrer Haltung in der Reliquienfrage veranlassen. Diesem Enthusiasmus gegenüber hat die zünftige theologische Wissenschaft im allgemeinen geschwiegen und nur selten dazu Stellung genommen (F. M. Braun, Le Linceul de Turin et l'Évangile de S. Jean, Tournai-Paris 1939; Damasus Zähringer in Bened.-Monatsschrift 26 [1950] 149-57; 27 [1951] 226-30; meine Zusammenfassung über die einschlägigen Fragen in Theol. u. Gl. 42 [1952] 37-41). Es ist darum zu begrüßen, daß ein Mann von den wissenschaftlichen Qualitäten des V.s, der Professor für neutest. Bibelwissenschaft an der Phil.-theol. Hochschule Passau ist, das Thema in

einer eigenen, sowohl der Wissenschaft wie der Unterrichtung aller interessierten Kreise dienenden Schrift behandelt.

In einem einleitenden Abschnitt „Das faszinierende Antlitz, Grundsätzliches zum üblichen Beweisverfahren" zeigt der V., wie sehr der Eindruck, den die Bilder des Tuches in empfänglichen Gemütern hinterlassen, zwar nicht als einziger, aber doch wichtiger Umstand für die Echtheit gewertet wird; ein solches Gefühlserlebnis besagt aber für den, der sich in der Frage einen nüchternen Sinn bewahrt, gar nichts, solange nicht andere, stichhaltige Gründe genannt werden. Im folgenden Kapitel „Die geschichtliche Bezeugung" stützt sich der V. auf die schon von Chevalier und anderen herangezogenen vielen Urkunden des Vatikanischen Archivs, die eine Kenntnis und Verehrung des Tuches von der Mitte des 14. Jahrhunderts an bezeugen; sie sagen aber auch, daß damals die Bilder auf dem Tuche angebracht wurden und daß die Verehrung des Linnens von den zuständigen kirchlichen Stellen deshalb verboten oder doch nur unter der Bedingung gestattet wurde, daß jeder bei Reliquien sonst übliche Kult unterbleibe und den Besuchern gesagt werde, daß es nicht das echte Grabtuch Christi sei. Der V. verdient Dank, daß er diese wichtigen Dokumente im Wortlaut gibt. 1452 kam das Tuch an das Haus Savoyen, zu dessen Besitz es bis heute gehört. Erst mit dem Übergang an dieses mächtige und angesehene Fürstenhaus konnte die Reliquie zu größerem Ansehen gelangen. Der Versuch, ihr Vorhandensein schon für das erste Jahrtausend wahrscheinlich zu machen, so daß die Zweifel an ihrer Echtheit nur eine zeitweise Schwankung in ihrer Beurteilung bedeuteten, muß als völlig gescheitert bezeichnet werden. Ein weiterer Abschnitt „Der Indizienbeweis vom Objekt her" befaßt sich mit den modernen Versuchen, das vernichtende Zeugnis der Quellen von der Naturwissenschaft und Medizin her zu entkräften. Das Tuch selbst und seine Bilder sind noch nie wissenschaftlich untersucht worden, weil seine Besitzer es zu einer solchen Prüfung nicht freigeben; nicht einmal eine genaue Besichtigung ist möglich, so daß sich alle naturwissenschaftlichen und medizinischen Behauptungen und Schlußfolgerungen einzig auf die zuletzt 1931 gemachten photographischen Aufnahmen stützen müssen. Unter dieser denkbar schlechten Voraussetzung bewegen sich die angestellten Untersuchungen in zwei Richtungen: einmal sollte experimentell erwiesen werden, daß sich ein mit Aloe behandelter Leichnam auf das ihn umhüllende Tuch abbilden könne. Ein befriedigendes Ergebnis, daß dies im Falle Jesu möglich gewesen sei, konnte nicht gewonnen werden. Vor allem weist das Linnen keine Verzerrungen der Negativbilder auf, die sich notwendig hätten einstellen müssen; die Bilder sind aber ebenmäßig wie die eines Malers. Die medizinische Untersuchung der Photographien soll sodann ergeben haben, daß die Abbilder anatomisch richtig den Leichnam des gegeißelten und gekreuzigten Jesus und keines anderen Menschen zeigen; eine solche Darstellung hätte aber niemand im Mittelalter schaffen können. Sind derartige Schlußfolgerungen bei den keineswegs sehr deutlichen Bildern schon kühn, so wird übersehen, daß das Spätmittelalter eine sehr realistische Darstellungskunst pflegte. Bewiesen ist höchstens, daß die Bilder von einem guten Beobachter des menschlichen Körpers stammen, mehr nicht, solange nicht die Echtheit des Tuches und seiner Abbilder durch andere Gründe feststeht. Im Abschnitt „Der biblische Befund" gibt der V. eine Analyse der Angaben, die die vier Evangelien über die Bestattung Jesu enthalten. Bekanntlich steht das Turiner Linnen mit diesen Angaben in einem krassen Widerspruch, der sich ohne Vergewaltigung der biblischen Mitteilungen nicht ausgleichen läßt. Der V. hätte noch darauf hinweisen können, daß die Aufbewahrung eines Tuches, mit dem ein Leichnam umwickelt war, den Besitzer dauernd unrein gemacht hätte. Der Gemeinde Jesu, die sich anfangs noch ganz an das mosaische Gesetz hielt, so etwas zuzutrauen, heißt ihre Einstellung verkennen. Tatsächlich weiß auch das christliche Altertum nichts davon, daß die Urkirche ein Grabtuch Christi besessen hätte; erst später, als man die unglaublichsten Reliquien hat, tauchen im 6. und 7. Jahrhundert Nachrichten über ein angebliches Grablinnen Jesu auf. Im letzten Kapitel „Schluß, die vermeintlichen Entstehungsverhältnisse und Endurteil" zieht der V. das aus den Tatsachen notwendig folgende Ergebnis: Es kann keine Rede davon sein, daß das Turiner Linnen ein echtes Grabtuch Jesu sei, vielmehr werden die darauf befindlichen Bilder zwischen 1350 und 1355, näherhin zwischen 1353 und 1355 geschaffen worden sein; ob mit bloßer Malerei oder auch unter Anwendung anderer Mittel (etwa Auftragen von Blut), läßt sich nicht entscheiden, solange die Bilder selbst nicht daraufhin untersucht werden können.

Man mag in manchen nebensächlichen Punkten etwas anderer Meinung als der V. sein (so bin ich z. B. von der allgemeinen Verwendung eines Sitzpflockes bei der Kreuzigung trotz der paar Zeugnisse frühchristlicher Schriftsteller noch nicht überzeugt), aber im Endurteil muß man ihm zustimmen, wenn man sich beim Turiner Linnen nicht mit bloßen Eindrücken und Behauptungen begnügt, sondern Beweise verlangt. Sehr bezeichnend ist doch diese Tatsache: Meissinger gibt die Angaben der Evangelisten über die Bestattung Jesu preis und der (vom V. nicht erwähnte) Passionistenpater Alessio (bei Hynek S. 33) führt die Bilder des Tuches auf ein Wunder zurück. Soviele Hemmungen man auch haben mag, diesen beiden zu folgen, man muß es, wenn man die Echtheit des Linnens und seiner Bilder festhalten will. Es ist eigentlich traurig, daß sich ein Mann von der wissenschaftlichen Fähigkeit und der Arbeitskraft des V.s mit dieser Frage beschäftigen muß; denn er hätte für die Theologie Wichtigeres zu leisten. Man muß es ihm aber danken, daß er den Fragen nachgegangen ist und die Dinge so darstellt, wie sie sind. Eine laute Propaganda hat lange genug das katholische Volk und darüber hinaus sogar evangelische Kreise irregeführt. Unentwegte Verteidiger der Echtheit werden sich auch kaum durch die Darlegungen des V.s erschüttern lassen; sie werden eher die Erkenntnisfähigkeit der Wissenschaft anzweifeln (wie ein Einsender in der Augsburger Kath. Kirchenzeitung Nr. 33 vom 17. 8. 1952). Aber wem Beweise mehr gelten als Gefühl und Phantasie, der wird sich in der Frage vor dem Zeugnis der Geschichte beugen.

Freising Johann Michl

Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel. Düsseldorf 1951 (Patmos-Verlag). 392 S., Ganzleinen DM 28,—.

Der Sammelband will nach dem Vorwort nur ein vorläufiges und programmatisches Dokument sein für die Größe, Tiefe und weitgehende Wirkung, die von der Arbeit des Toten ausgegangen ist und weiterhin ausgehen kann. Die Herausgeber sind sich bewußt, daß Odo Casels Werk nicht unumstritten geblieben ist, und daß der Verstorbene selbst seine Gedanken im Laufe der so entstandenen Auseinandersetzung stets klarer zu fassen suchte. Die scheinbare Buntheit und Vielgestaltigkeit der Beiträge soll, so wird weiter betont, die Vielgestaltigkeit des religiösen und geistesgeschichtlichen Lebens sichtbar werden lassen, wie es vom Mysterium her sichtbar und offenbar werden kann und wie es sich durch dessen Kraft wieder zu einer Ganzheit zusammenschließt. Exegese, Dogmatik, Religionswissenschaft, Philosophie, Patrologie, Kirchen- und Kulturgeschichte, Hagiologie, Kunst und Mystik kommen zu Wort, um aufzuzeigen, ob und inwieweit sie von der Mysterientheologie befruchtet werden können oder befruchtet worden sind.

Dieser weitgespannten Zielsetzung dient die Mehrzahl der Aufsätze mit Erfolg. Der Tübinger Neutestamentler K. H. Schelkle beantwortet in gedrängter Kürze die Frage, wie die Väter die paulinische Lehre von der Todestaufe verstanden und was sie daraus als wesentlich Gemeintes aufgefaßt haben. Es ist schade, daß der Verfasser die unter der Ägide Poschmanns entstandene (leider noch immer ungedruckte) Studie Fittkaus haus über die Mysterienauffassung des Johannes Chrysostomus nicht berücksichtigen konnte. — M. Schmaus entwickelt, daß der Sinn der eucharistischen Feier seine Erfüllung finden wird, wenn derjenige, dessen Tod wir in ihr begehen, in unverhüllter Herrlichkeit hervortreten wird. Diese Stunde wirkt in jede Eucharistiefeier geheimnisvoll hinein. — Den pneumatischen Charakter des Kultgesanges auf Grund frühchristlicher Zeugnisse nachzuweisen, ist das Anliegen des Laacher Benediktiners A. Dohmes. — Die Bedeutung des Wortes mysterion bei Clemens v. Al. ist Gegenstand der Untersuchung von H. A. Echle. Im Protreptikos, in dem Clemens seine heidnischen Zuhörer oder Leser von den Mysterienkulten zum christlichen Leben und zu den christlichen Sakramenten führen will, meint der Begriff nicht selten das Kultmysterium. — An Hand von Texten aus den mystagogischen Katechesen des Theodor von Mopsuestia beschreibt J. Quasten die eucharistische Frömmigkeitsauffassung der östlichen Kirchen im vierten Jahrhundert. Der Bischof sei bemüht, seine Zuhörer mit Furcht und Schrecken vor der Größe des eucharistischen Mysteriums zu erfüllen. Die Gegenüberstellung mit der von Ambrosius in De mysteriis und De sacramentis vertretenen Auffassung ist wirkungsvoll. Wir sollten uns jedoch hüten, aus den von Quasten vorgetragenen Ansichten eine grundsätzliche Charakteristik westlicher und östlicher liturgischer Frömmigkeitshaltung ablesen zu wollen.

Dazu bedürfte es noch eingehender Untersuchungen. — Zu den überzeugendsten Abhandlungen des Bandes gehört die Studie des Jesuiten J. Daniélou über das Kultmysterium in den Predigten des hl. Gregor von Nyssa. Das Ergebnis: (Le mystère du culte) est une imitation rituelle des événements de l'Ancien Testament et des actions historiques du Christ qui opère une participation réelle au contenu caché de ces événements et de ces actions. — Th. Michels macht glaubhaft, daß bei Aug. Quaest. in Num c. 19 die Gleichung conflagratio, combustio-resurrectio angenommen werden darf. — E. Dekkers legt sich die Frage vor, ob die Mönche der Frühzeit bereits die Liturgie pflegten. Die an sich der Liturgiegeschichte nicht neue negative Antwort wird mit so vielen interessanten Einzelheiten gestützt und mit solcher Eleganz vorgetragen, daß man die Abhandlung im Rahmen des Ganzen nicht missen möchte. — Die der alten Kirche geläufige Gleichsetzung von Martyrium und monastischer professio ist in neuerer Zeit öfters untersucht worden. E. E. Malone gibt in seinem Beitrag Martyrdom and monastic Profession as a second Baptism eine dankenswerte Zusammenfassung der bisher gesicherten Forschungsergebnisse. Die einleitenden Bemerkungen über den Gebrauch von sacramentum sind ungenau. — V. Warnach beschäftigt sich mit der Bedeutung des Pneumatischen im Mönchtum nach der Auffassung des Asketen Nilus und kommt zu dem Resultat, daß dessen „pneumatische Philosophie" als das heilsgeschichtlich begründete und durch die Sakramente vermittelte Gottesleben zu bestimmen ist, das der einwohnende Heilige Geist in uns wirkt und das im Mönchtum seine besondere Ausprägung erhält. — O. Heiming bietet die Übersetzung des im cod. syr. 154 der Pariser Nationalbibliothek überlieferten Ordo des heiligen Mönchsschema. Die Einleitung erläutert den Charakter der Hs und die Eigenart des Ritus. — Die Aufsätze von J. Tyciak und P. Hendrix sind dem Mysteriengedanken im byzantinischen Offizium und der Ikone als Mysterium gewidmet. — In der Untersuchung der Benedictusantiphon von Epiphanie möchte H. Frank die Erkenntnis vermitteln, daß auch die Vermählung Christi mit der Kirche im Kultmysterium begründet ist, weil sie in der Taufe des Oster- und des Epiphaniefestes gefeiert und überliefert wird. Bemerkenswert ist der m. E. gelungene Nachweis, daß die Antiphon Hodie caelesti sponso zwischen 680—740 in Rom entstanden ist. — A. L. Mayer legt mit der ihm eigenen souveränen Stoffbeherrschung die Beziehungen des spätmittelalterlichen Kirchenbildes zur Liturgiegeschichte dar. — Der Sammelband enthält weiterhin die Aufsätze von Ä. Löhr, Der heilige Christophorus und die Wandlungen im christlichen Heiligenkult, J. Hild, Le Mystère du Culte chez Saint Albert le Grand, H. Hatzfeld, Mysteriennähe und Mysterienferne (San Juan de la Cruz und Malón de Chaide), A. Cohausz, Wandel der seelsorglichen Praxis in drei Jahrhunderten nach Urkunden in südwestfälischen Pfarrarchiven, G. van der Leeuw, Krieg und Kampf bei Primitiven, B. Neunheuser, Der positive Sinn der päpstlichen Grenzsetzung in der Enzyklika Mediator Dei und schließlich eine Bibliographie der Schriften Casels. — Aufs Ganze gesehen, möchten wir meinen, daß die Caselgedenkschrift ein beachtlicher Beitrag zur weiteren Diskussion und theologischen Klärung der Mysterienlehre darstellt. Die in ihrer Unbedachtsamkeit oft peinlich berührende Kritik an der Gedenkschrift, die Fräulein Mohrmann geübt hat, braucht die Herausgeber nicht zu erschüttern.

Regensburg W. Dürig

Koep, L., Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache (Theophaneia 8), Bonn 1952. Hanstein-Verlag.

Die Untersuchung hat sich zur Aufgabe gestellt, den Inhalt der Metapher „himmlisches Buch" zu erschließen. Mit Fleiß und Sachkenntnis werden die bereits vorliegenden Arbeiten über dieses Symbol benützt und, durch neue Forschungen ergänzt, zu einem abschließenden Ergebnis geführt. Der Verfasser geht zunächst der Frage nach, wie die Vorstellungen vom himmlischen Buch im antik-heidnischen und im biblisch-jüdischen Bereich verwendet werden. Bei der Darstellung ihrer weiteren Entwicklung im Christentum zeigt sich, daß die Vorstellung von einem Schicksalsbuch im engeren Sinne kaum Wurzel gefaßt hat. Die „Bücher der Werke" bedeuten im Schrifttum der Väter Anklage- und Verteidigungsschrift beim Jüngsten Gericht. Die biblische Metapher „Buch des Lebens" wird als himmlische Bürgerliste von den Vätern geradlinig übernommen und in Beziehung zur Taufmatrikel, zu den Meßdiptychen und zum Buch der Heiligen

weiterentwickelt. — Zum Begriff des cheirographon wäre noch heranzuziehen L. Mitteis, Grundzüge der Chrestomathie der Papyruskunde von L. Mitteis - U. Wilcken II 1. Hälfte: Grundzüge, Leipzig 1912, 55 f.; 2. Hälfte 205 ff. Urkunden 189—191. Die Anschauungen der Väter und der Liturgie über den Rechtsanspruch des Teufels auf die Sünder hat J. Riviere dargestellt in RTAM 3 (1931) 113 ss. Die vom Verfasser beanstandete Übersetzung der Ausdrucksform recensita nativitas durch Th. Michels hat dieser bereits selbst erneut behandelt in Folia 1 (1946) 35.

Regensburg W. Dürig

Homeyer H., Attila der Hunnenkönig, von seinen Zeitgenossen dargestellt. Ein Beitrag zur Wertung geschichtlicher Größe, 8°, 238 S., 3 Tafeln, 2 Karten und 1 Klapptafel, 1951 Berlin W. de Gruyter, Ganzleinen, DM 7,50.

Der letzte Krieg mit seinen Völkerverschiebungen hat einer Periode der Geschichte wieder mehr Aufmerksamkeit verschafft, das ist die Völkerwanderung, wie sie bei uns in Deutschland genannt wird. In Frankreich, Belgien, Deutschland ist ziemlich viel Literatur zu diesem Thema entstanden. Das Buch H.s ist mit voller Beherrschung der geschichtlichen Quellen in gewandter Darstellung geschrieben. Der besondere Wert besteht in der reichlichen Wiedergabe der Quellen, die manchmal frei übersetzt werden. Es wird dem Leser überlassen, zu entscheiden, inwieweit sich Parallelen zu unserer nächsten Vergangenheit und Gegenwart ergeben.

So etwa S. 138 aus der Botschaft Kaiser Valentinians III. an den Westgotenkönig Theoderich: „Klugheit gebietet euch ... euch gegen den Tyrannen des Erdkreises zusammenzuschließen, der gar nicht erst eines besonderen Vorwands zu einem Krieg bedarf, sondern alles, was er tut, für erlaubt hält. Seinen Ehrgeiz befriedigt er mit Gewalt ... er verachtet Recht und Gesetz ... Er, der sich gegen die ganze menschliche Gemeinschaft versündigt, verdient den Haß aller."

Im Waltharilied, im althochdeutschen Hildebrandlied, in den mittelhochdeutschen Dietrichliedern und im Nibelungenlied und in anderen Quellen haben Dichtung und Sage ein Bild von Attila gemalt, das von dem des historischen Attila abweicht und es ganz verwischt. Homeyer ist durch das Rankenwerk von Sage und Legende hindurch zum historischen Kern vorgedrungen, wobei das neue Werk von Thompson E. A., A history of Attila and the Huns, Oxford 1948, nach Abschluß der Arbeit (s. S. 234) verwertet wurde, allerdings unter bewußtem Festhalten einer abweichenden Beurteilung von Personen und Motiven derselben. Es ist der Attila der Geschichte, wie ihn das Buch zeichnet, der Häuptling, der zunächst auf Beute aus war, nicht gleich Weltherrschaftspläne hegte; Unfähigkeit, Schwäche, Ränke der Gegner haben ihm, der eine hinterhältige Politik des Hinauszögerns und des Wartens auf günstige Gelegenheit zur Einmischung trieb, die Trümpfe in die Hände gespielt; auch günstige Züge fehlen nicht in Attilas Bild. Was der strenge Sittenprediger Salvian über seine Römer einst sagte, wird teils korrigiert, teils bestätigt oder ins rechte Licht gerückt, so das Problem der Kompromißler und Kollaborateure und der Überläufer auf beiden Seiten (s. S. 65, 74, 75, 95).

Das Verhältnis Kaiser und Kirche wird man anders als S. 53 beurteilen, die Krönung des oström. Kaisers durch den Bischof von Konstantinopel hatte keine konstitutive Bedeutung, s. Ensslin W., Zur Frage nach der ersten Krönung durch d. Patr. etc., Würzburg 1947, und Dölger F., in Byz. Zeitschr. 43, 1950, 1, 146. Zu den Brioner S. 153 siehe jetzt Löwe H. in Zeitschr. f. bayer. Landesgesch. 15, 1949, 1, 46; Jordanes ist s. 26 Alane, dagegen S. 161 (229) Ostrogote.

Das für uns heute so aktuelle Buch ist sehr zu empfehlen.

München Adolf W. Ziegler

Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O. F. M. Quaestiones ineditae de Assumptione B. V. Mariae, quas ad fidem manuscriptorum edidit Augustinus Deneffe S. J. Editio secunda, aucta et emendata quam curavit Henricus Weisweiler S. J. (Opuscula et Textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica edita curantibus J. Koch et Fr. Pelster S. J., fasc. IX), Münster, Aschendorff, 1952, 86 S., kart. DM 2,75.

Es ist sehr zu begrüßen, daß mit der vorliegenden Neuausgabe der Quästionen des Pariser Kanzlers Walter von Château-Thierry und des Franziskanertheologen Bartholomäus von Bologna über die Aufnahme Mariens in den Himmel die von M. Grabmann und Fr. Pelster begründete Sammlung „Opuscula et Textus" wieder aufgenommen und fortgeführt wird. P. Heinrich Weisweiler hat an Stelle seines

verstorbenen Mitbruders P. August Deneffe S. J. († 1943) die Neuauflage besorgt. An dem Text brauchte kaum etwas geändert zu werden, da inzwischen keine neuen Textzeugen bekanntgeworden sind. Die Einführung mußte jedoch neu geschrieben und dem Stand der gegenwärtigen Forschung angepaßt werden. Der Herausgeber gibt einen kurzen Überblick über den Stand der Assumptio-Lehre im 12. und 13. Jahrhundert, wobei der Anteil dreier Theologen, die an der Universität Paris wirkten, des Kanzlers Guiard von Laon († 1247), des Kanzlers Walter von Château-Thierry († 1249) und des Franziskaners Bartholomäus von Bologna († nicht vor 1294), besonders hervorgehoben wird. Von den ersten beiden stammen die ältesten uns bekannten selbständigen Quästionen über die Aufnahme Mariens. Sie stehen noch sehr stark unter dem Einfluß des pseudo-augustinischen Traktates De assumptione B. Mariae Virginis. Bei Bartholomäus von Bologna, der einige Jahrzehnte später schreibt (um 1276), zeigt sich bereits ein beträchtlicher Fortschritt in der Lehrentwicklung. Er macht den Versuch, über Pseudo-Augustinus hinaus die theologische Begründung mit aristotelischen Axiomen zu verstärken und zu vertiefen. Über die Verfasser der edierten Quästionen, ihr Leben, ihre Werke und ihren literarischen Einfluß berichtet, wie schon in der ersten Auflage (1930), Fr. Pelster nach dem neuesten Stand der Forschung. Die Anmerkungen zur Textausgabe wurden vom Herausgeber revidiert und beträchtlich erweitert, indem zahlreiche Paralleltexte scholastischer Autoren, z. B. von Giuard von Laon, Albert dem Großen, Bonaventura, Matthäus von Aquasparta, eingefügt wurden. Die Glossa ordinaria wird mit der ersten Auflage noch Walafried von Strabo zugeschrieben (S. 31), was nach den Untersuchungen von B. Smalley nicht mehr möglich ist. Die Ausgabe eignet sich als Grundlage für Seminarübungen, um so mehr, als das Thema infolge der inzwischen erfolgten Dogmatisierung der Assumptio auf erhöhtes Interesse rechnen darf.

Eichstätt Ludwig Ott

Heer, Friedrich: Die Tragödie des Heiligen Reiches. Stuttgart 1952. 361 S.

Mit seinem „Aufgang Europas" wollte der junge Wiener Geistesgeschichtler wesentlich eines erreichen: Die Eröffnung eines neuen Gespräches über Größe und Tragik des historischen Herzraums Europas. Das Buch wurde mit großem Interesse aufgenommen. Vom „Feuerwerk der Essaikunst" bis zum „Riesenwerk umfassender Gelehrsamkeit" schwankten die Beurteilungen.

Aus der Verschiedenheit des Urteils erhellt das Schillernde jenes Werkes, von dem nun unter obigem Titel der 2. Band vorliegt. Nach des Verfassers Worten soll er das Reich und seine Position in und gegen Europa behandeln. Man bedauert mit dem Verf. aufrichtig, daß beide Bände getrennt erschienen sind, daß auch der Kommentar zum ersten Band separat veröffentlicht wurde und der zum neuen Band noch nicht herauskam. Denn allzu oft möchte man nachschlagen und nachprüfen, so kühn erscheinen manche Stellungnahmen, so einleuchtend und doch wieder so frappierend, daß man sie nicht glauben möchte ohne handfeste Hinweise und genaue Angabe des Fundortes. Vielleicht bringt der Kommentarband auch das bisher schmerzlich vermißte Register. Was das Buch so anziehend macht, ob man nun seinen Sätzen und Ideen zustimmen mag oder nicht, ist jene oft geradezu grandios anmutende Zusammenschau, mit der politische und theologische Dinge nicht nur — die mußte bisher schon jeder Kenner der mittelalterlichen Geschichte zusammensehen —, sondern auch die Erkenntnis der Literaturwissenschaft, der Frömmigkeitsgeschichte, soziologische Gedanken, rechtsgeschichtliche Probleme als Einzelzüge eines einheitlichen, großen Gebildes gesehen werden.

Die beiden Werke Heers stehen in dialektischem Zusammenhang. Während der Aufgang Europas die actio, den Fortschritt und die Träger seiner Ideen zeigen sollte, ist der zweite Band der reactio im wörtlichen Sinn, der Gegenwirkung des Stauferreichs auf das System und die Bewegung an seinen Grenzen gewidmet. Diese Gegenbewegung wird nun, und das mag die Tragik des Heiligen Reiches ausmachen, zur bloßen Reaktion, zum Versuch der Staufer, näherhin eines Friedrich I., die Weltordnung Karls d. Gr. nicht zu behaupten, wie Heer manchmal meint, sondern sie wiederherzustellen, als ob es keinen Investiturstreit gegeben hätte, als ob seine Tatsächlichkeit und seine Auswirkungen vernachlässigt, übersehen oder ganz negiert werden könnten. Daß Friedrich und seine Freunde vom alten Reichsgedanken getragen waren, zeigt Heer auf allen Gebieten des Lebens in erschöpfender Breite, daß diese Reaktion aber wie alle Nur-Reaktionen bleibende Antwort auf das Neue von vornherein innerlich unwahr und deshalb zum Scheitern

verurteilt war, scheint einer noch stärkeren Betonung zu bedürfen.

Heer beginnt sein Werk mit einem Kapitel über die Reichsbischöfe. In einem weiteren Kapitel wird Friedrich im konkreten Kulturraum seiner Zeit betrachtet. Er ist nicht der höfische Ritter des Mainzer Festes von 1184, nicht der Städtegründer, sondern der sakrale König, der in seiner Person das himmlische und irdische Reich vereinigt. Weit ausholend werden die Grundideen des Stauferreiches dargestellt, der Ordogedanke und der Einheitsgedanke. Ständische Weltordnung und Gott und Kaiser heißen die beiden großen Abschnitte des Buches. Das Gottesreich auf Erden ist das Stauferreich, das Heilsaufgaben hat, den Kampf gegen den Antichrist führen muß und im Kreuzzug das Gottesreich wirklich vollendet. Gott und Kaiser aber will den ideologischen Kampf um die sakrale Stellung des Kaisers verständlich machen. Die Idee der Theokratie, der Imperator divus, die Krönungsordines, die staufischen reguli, die Kanonisation Karls d. G., die gottebenbildliche Würde des Kaisers und jedes Christen erfahren eingehende Würdigung. Nachdem aber Friedrich I. im Konstanzer Frieden 1183 die totale Aufgabe des Sacrum Imperium vor aller Welt bezeugen mußte, sucht nun die in dieser Krise aufblühende deutsche Kultur ein Neues zu finden: das innere Reich der Spiritualität und Humanität einer neuen Gesellschaft, die civitas humana der abendländischen Völker.

Bei diesem so weit gespannten Buch können auch Versehen und Ungenauigkeiten nicht ganz fehlen. Vielleicht sind sie im Kommentarband noch zu berichtigen. Ich notiere: Neben ein paar saloppen Wortbildungen (klerisch für klerikal, alexandrinisch für Anhänger Alexanders, „Elisabeth von Schönau, eine Hildegard von Bingen in Miniatur, eine Volksausgabe für die kleinen Leute“ — „Johannes IV. erzählt von dem regulus, dem Fürsten von Kapharnaum, der für die Heilung seines kranken Sohnes kam zu Christus mit den berühmten Worten, welche die Kirche in das Zentrum der Meßliturgie aufgenommen hat“ (vergleiche aber Joh. 4,46!) — „Passionistische Frömmigkeit“ — 45 Bischöfe sollen 1012 in Bamberg 45 Altäre geweiht haben. (Deinhart kennt nur je 8). — Was hat der Rosenkranz des hl. Dominikus als geistliche Waffe im 13. Jahrhundert zu tun? Haben die Hirsauer eigentliche Unfreie ins Kloster aufgenommen? Hat Leo IX. einen Glaubenskrieg gegen die Normannen geführt? Und was bedeutet das näherhin, daß seit dem 6. Jahrhundert der Papst „den Anspruch auf göttliche Unmittelbarkeit“ erhoben habe?

Diese Anmerkungen können und wollen freilich dem nach Stoff- und Gedankenreichtum ansprechenden und anspruchsvollen Buch nichts von seiner Bedeutung nehmen, die staufische Reichsideologie in der allseitigen geistigen Welt jenes Jahrhunderts mit originaler Blickrichtung und selbständiger Zusammenschau sichtbar gemacht zu haben.

München Hermann Tüchle

Weingartner, Josef, Unterwegs. Lebenserinnerungen. Innsbruck. Verlag Felizian Rauch. 1951. 8°. 196 S. Sch. 38,50.

Diese Rückschau auf nahezu 7 Jahrzehnte Lebens und Schaffens hat nicht Weingartner der kenntnisreiche Kunsthistoriker geschrieben. Auch nicht Weingartner der Theologe, der einst mit Feuereifer kanonisches Recht gelehrt hat. Nicht einmal der viel beanspruchte Propst von St. Jakob in Innsbruck. Diese Lebenserinnerungen hat Weingartner der Mensch, der Österreicher niedergeschrieben. Wir lesen darum in diesen liebenswürdigen Blättern wenig von kunstgeschichtlichen Fragen und Erkenntnissen, von theologischen Problemen und Aufgaben, nicht einmal viel von seelsorglichen Nöten und Erfahrungen, fast gar nichts von kleiner und großer Politik. Dagegen erfahren wir viel und auch volkskundlich Beachtenswertes aus glücklichen Kinder- und Studentenjahren, viel von Bergfahrten, von Fußwanderungen durch Italien, von Reisen in beinahe alle Länder Europas, von großen Naturerlebnissen, vom Segen guten Weines, von braven Wirtsleuten, heiteren Tafelrunden, von Abstechern ins Reich der Dichtung, von Konzerten und Theatern, mit einem Wort, vom Glück ein Mensch zu sein und in dieser verschrienen Welt leben zu dürfen. Es weht ein bezwingend frohgemuter Hauch („ein schwelgendes Entzücken“, S. 89) durch diese Blätter. Nur gegen Schluß, wo vom Heute und vom Morgen der Seelsorgearbeit die Rede ist, will der Quell der Fröhlichkeit versiegen und man merkt, daß sich nun doch Skepsis, Pessimismus, Resignation in der Propstei von St. Jakob Wohnrecht verschafft haben. Aber Propst Weingartner weiß sich auch heute nicht ohne Trost und Freude. Er flüchtet sich in seine Arbeitsklause, deren Wände hoch hinauf mit Büchern, „seinen besten Freunden“,

bestellt sind, und vertieft sich in antike Klassiker, deren menschliche Werte er, wie er uns versichert, erst jetzt voll zu würdigen und zu genießen versteht. Wer in Weingartners Lebenserinnerungen neue Aufschlüsse über Geschehnisse und Strömungen zwischen 1885 und 1952 sucht, der kommt nicht auf seine Rechnung. Und wer von durchreißenden Erfolgen in der pastoralen Arbeit hören will, der wird das Buch enttäuscht aus der Hand legen. Aber es ist doch schon ein Gewinn, einem Menschen zu begegnen, der frohen Mutes durch dieses Erdental wanderte, die Gaben der Welt, ohne sich an sie zu verlieren oder eines seiner beneidenswert vielen Talente zu vergeuden, dankbar entgegennahm und mit seiner cura pastoralis ridens wahrscheinlich weiter kam als manch einer mit seiner theologia militans; hat er doch sogar einen griesgrämigen alten Chef und seine noch viel griesgrämigere Wirtschafterin auf die Sonnenseite gezogen! Ein Rezensent (vgl. Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 61, 1952, 97) hat Anstoß an dem leichten Sinn genommen, mit dem Weingartner anscheinend die Agonie des österreichischen Christentums trug und trägt. Ich glaube, der Kritiker hat die befreiende und schöpferische Kraft der Heiterkeit unterschätzt. Ich möchte im Gegenteil jedem Seelsorger wenigstens einen Hauch jenes glücklichen Geistes wünschen, der Weingartner bis an die Tore des Alters geleitet hat. So betrachtet, haben diese flott und ergötzlich hingeschriebenen Lebenserinnerungen geradezu eine Aufgabe zu erfüllen.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl

Spaemann, Heinrich, Macht und Überwindung des Bösen. Münster/Westf., Verlag Regensberg. o. J. 64 Seiten, Pappbd. DM 2,—.

Es geht darum, im Kreuz Christi den Triumph zu zeigen. Der Vf. wird wissen, welch harten Vorwürfen von evangelischer Seite er sich aussetzt. Er begründet den Charakter des Sieges aus dem Umstand, daß das Kreuz Kampf und Sieg Christi über den Satan ist, den er als den Vater der Lüge, den Fürsten dieser Welt und den Mörder von Anbeginn überwindet. „Neues und Altes aus seinem Schatze hervorholend", geht Spaemann dem Tiefsinn des Erlösungskampfes nach, wie schon die Väter taten und wie in ihren Spuren folgend die betende Kirche tut. Natürlich wird der geistvolle Verfasser selbst ein wenig Poet darüber, wenn er im Versuch, den Triumph Christi zu deuten, die Grenzen dessen überschreitet, was mit Sicherheit ausgesagt werden kann.

München Pascher

Dey, J., Liturgischer Sprachführer zur heiligen Messe. Aschendorff Verlag, Münster 1952. 116 S. Kart. DM 4,50, gbd. DM 6,—.

Das Büchlein soll nach dem Vorwort des Verfassers dem, der des Lateins nicht kundig ist, behilflich sein, die Worte der liturgischen Gebete nach Form und Inhalt zu verstehen und sich anzueignen und einzuprägen. „Diese Aufgabe hat den Aufbau und die Anlage des Büchleins bestimmt. Es zerfällt in die kurze Einführung, in der das Wichtigste über die Eigenart der lateinischen Sprache und über ihre Verwendung im liturgischen Gebrauch gesagt wird, und das Wörterbuch, in dem die in Frage kommenden lateinischen Wörter mit der deutschen Bedeutung und Beispielen für ihre Verwendung zusammengestellt sind" (3). Wir begrüßen es sehr, daß das Kath. Bildungswerk Dortmund, zu dessen Veröffentlichungen der „Sprachführer" gehört, sich des für die Seelsorge so wichtigen Problems der lateinischen Kultsprache annimmt. Wir halten jedoch derartige populärwissenschaftliche Arbeiten für verfrüht, da die wissenschaftliche Durchforschung der lateinischen Sakralsprache noch in den Anfängen steht. Auf Grund meines Aufsatzes: „Die Erforschung der lateinisch-christlichen Sakralsprache" (Liturgisches Jahrbuch 1, 1951, 32—47) sind mir zahlreiche Zuschriften vor allem ausländischer Fachkollegen zugegangen, die mich in der Ansicht bestärkten, daß zunächst eine ganze Reihe wissenschaftlicher Monographien über kultsprachliche Termini notwendig sind, ehe wir an die Herausgabe eines soliden liturgischen Sprachführers herangehen können. Bedauerlicherweise hat der Verfasser nicht einmal die Ergebnisse der bislang erschienenen kultsprachlichen Untersuchungen verwertet.

Regensburg W. Dürig